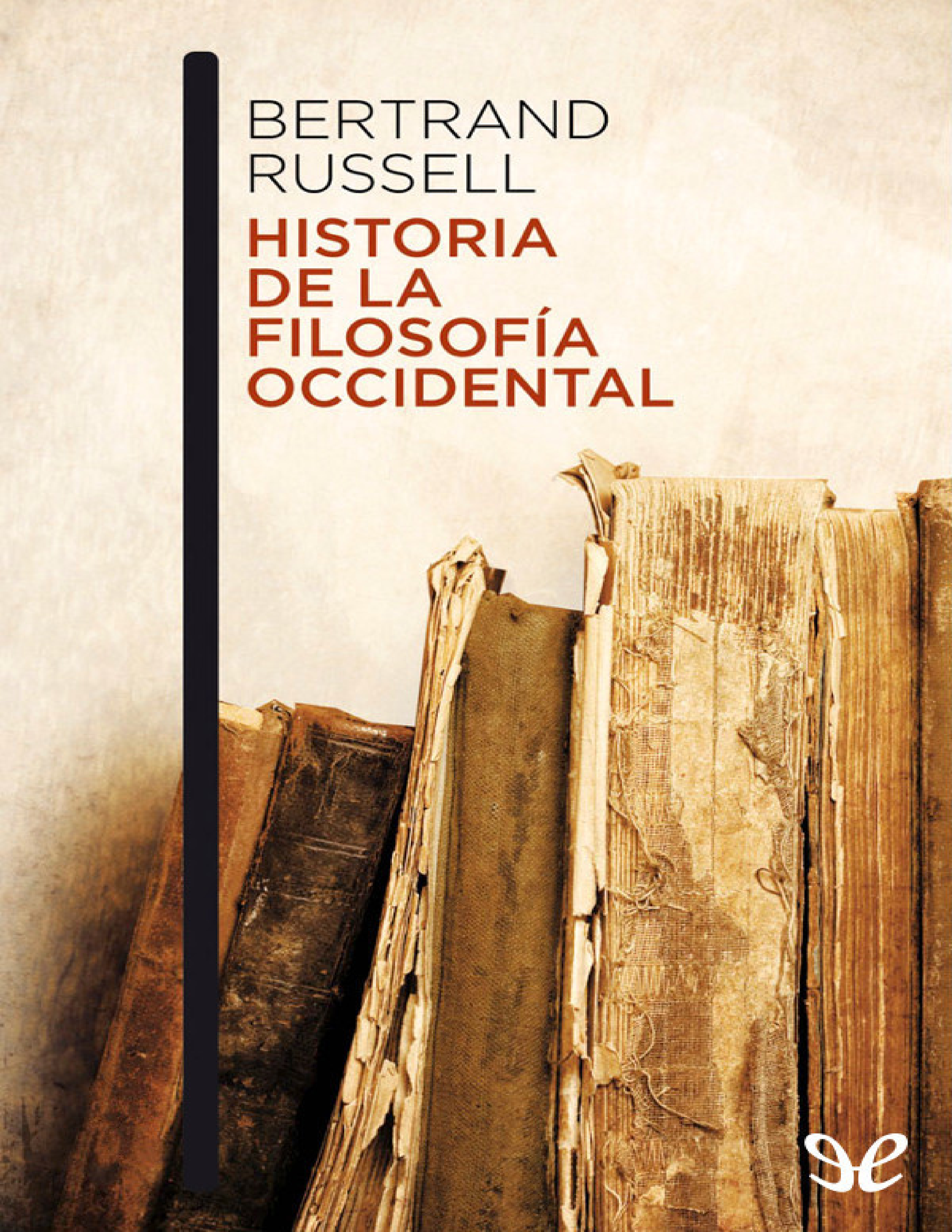

BERTRAND
RUSSELL
HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA
OCCIDENTAL

Bertrand Russell se guió en esta obra por el más ajustado sentido de la unidad histórica y estudió a cada filósofo en relación con el medio en que actuó, teniendo siempre en cuenta las circunstancias sociales y políticas de su época.

En esta obra se analizan la filosofía presocrática, las aportaciones de Sócrates, Platón y Aristóteles, la filosofía helenística y a los Padres de la primera filosofía católica. Completa el análisis de la filosofía medieval con el estudio de los escolásticos y traza una panorámica en profundidad de la filosofía renacentista y la trayectoria de los principales filósofos del mundo moderno desde la Reforma protestante hasta el siglo XX.

Jesús Mosterín analiza en su Prólogo la trayectoria biográfica y la evolución del pensamiento de este gran filósofo: su rebelión contra el idealismo vigente; el desarrollo del logicismo aplicado a las matemáticas y al conocimiento empírico; su faceta de filósofo práctico y su trabajo en la historia de la filosofía que tendrá como resultado esta obra.



Bertrand Russell

Historia de la filosofía occidental

ePub r1.0
AlNoah 18.02.14

Título original: *History of Western Philosophy*
Bertrand Russell, 1946
Traducción: Julio Gómez de la Serna & Antonio Dorta
Diseño de portada: Shutterstock

Editor digital: AlNoah
ePub base r1.0



INTRODUCCIÓN

Bertrand Russell nació el 18 de mayo de 1872 en el seno de una familia aristocrática de tradición política liberal y progresista. Su abuelo paterno, lord John Russell, había sido dos veces primer ministro y jefe del Partido Liberal, habiendo introducido importantes reformas sociales y políticas. La madre de Bertrand murió en 1874, y su padre dos años después. Ambos eran ateos y racionalistas, amigos y discípulos de John Stuart Mill, y dispusieron que sus hijos fueran educados por tutores de sus mismas ideas. Sin embargo, esta última voluntad suya no fue respetada. La educación de Bertrand y su hermano Frank fue confiada a su abuela paterna, mujer religiosa y puritana, aunque de ideas políticas avanzadas.

La infancia y adolescencia de Bertrand Russell fueron muy solitarias. Al contrario que su hermano Frank, Bertrand no fue enviado a la escuela, sino que fue educado en casa de su abuela por preceptores particulares. Pronto abandonó las ideas religiosas de la abuela, aunque no tenía con quien hablar de sus dudas y problemas. Escribía sus reflexiones en un diario con letras griegas, a fin de evitar inspecciones indiscretas. Por otro lado, el ambiente serio y exigente de la casa de la abuela y la falta de contacto con otros infantes de su edad contribuían a su melancolía. De todos modos, su infancia no fue del todo triste. Entre sus alegrías destaca su primer contacto con las matemáticas, a las que más tarde se dedicaría con éxito y ardor.

«A la edad de once años —escribe Russell en su autobiografía— empecé a estudiar geometría, teniendo por preceptor a mi hermano. Fue uno de los grandes acontecimientos de mi vida, tan deslumbrante como el

primer amor. Jamás había imaginado que pudiera haber algo tan delicioso en el mundo… Desde aquel momento hasta que Whitehead y yo concluimos *Principia Mathematica*, cuando yo tenía treinta y ocho años, las matemáticas acapararon mi principal interés y constituyeron mi principal fuente de felicidad. Como toda felicidad, sin embargo, no era completa. Se me había dicho que Euclides demostraba las cosas, y me sentí profundamente decepcionado al ver que empezaba con axiomas. Al principio me negué a admitirlos, a menos que mi hermano me ofreciera algún razonamiento para que lo hiciera… La duda que me asaltó en aquel momento respecto a las premisas de las matemáticas ya no me abandonó y determinó el curso de mi labor subsiguiente». En efecto, esa negativa del niño Russell a aceptar los axiomas como algo indemostrado se convertiría más adelante en el empeño de demostrar también los axiomas matemáticos a partir de la mera lógica.

A los diecisiete años se trasladó a Old Southgate para preparar los exámenes de ingreso en la Universidad de Cambridge. Allí encontró compañeros, pero no los que esperaba, pues resultaron ser demasiado brutos y groseros para el carácter delicado y sutil del joven Bertrand. «Me sentía profundamente desdichado —escribe Russell—. Había un sendero que llevaba a New Southgate a través de los campos, y solía ir allí solo para contemplar la puesta de sol y pensar en el suicidio. No me suicidé, sin embargo, porque deseaba saber más matemáticas».

Algo más tarde, en 1890, ingresó Russell en el Trinity College de la Universidad de Cambridge. A partir de ese momento, todo cambió y sus años universitarios fueron felices. A. N. Whitehead, que lo había examinado de ingreso, se percató de su gran inteligencia y lo puso en contacto con los alumnos más brillantes. Pronto fue admitido en el círculo exclusivo de «los Apóstoles», grupo de estudiantes y profesores especialmente inteligentes y curiosos, que se reunían todos los sábados a discutir con rigor y sin prejuicios sobre todo lo divino y lo humano. También G. E. Moore, McTaggart y el mismo A. N. Whitehead —que más tarde colaboraría con Russell en la redacción de *Principia Mathematica*— formaban parte del grupo.

Russell se graduó en matemáticas en 1893 y en filosofía en 1894. Ese mismo año se casó con Alys (la hija menor de una familia de cuáqueros americanos, que desde el principio lo fascinó con su belleza e inteligencia, a pesar de ser cinco años mayor que él), la primera de sus cuatro esposas. Poco después marchó a Berlín, a fin de estudiar política y economía. En 1896 publicó su primer libro, *German Social Democracy* (Socialdemocracia alemana), y al año siguiente el segundo, *An Essay on the Foundations of Geometry* (Ensayo sobre los fundamentos de la geometría). Ese doble interés por la política y por la ciencia —sobre todo la matemática— lo mantendría Russell a lo largo de toda su vida.

Rebelión contra el idealismo

Cuando Russell inició sus estudios en Cambridge, el idealismo dominaba la filosofía europea. Russell comenzó aceptando la filosofía vigente en Gran Bretaña en aquella época, una versión del idealismo debida a Bradley y McTaggart. Según esta doctrina, en realidad hay una sola cosa, que lo es todo y que es la conciencia. Y los únicos enunciados realmente verdaderos son los que se refieren al todo (o absoluto, o conciencia absoluta). A esta peregrina doctrina se llega por la llamada teoría de las relaciones internas. En efecto, la lógica tradicional no conocía más atributos que los predicados monádicos (que designan propiedades). Los relatores o predicados poliádicos («… ama a…», «… está situado entre… y …») habían sido ignorados por Aristóteles. Esta insuficiencia del análisis lógico conducía a la curiosa doctrina metafísica del idealismo absoluto. Puesto que en lógica se ignoraban los relatores, en ontología se negaban las relaciones reales o «externas». Las relaciones eran, pues, concebidas como «internas», como siendo en realidad propiedades de los objetos relacionados. Si un libro está encima de la mesa, entonces el estar encima de la mesa es una propiedad del libro, y la mesa forma parte de la naturaleza del libro. Pero el estar debajo del libro es, a su vez, una propiedad de la mesa y, por tanto, el libro

forma parte de la naturaleza de la mesa. Y como cada cosa está relacionada de alguna manera con todas las demás, cada cosa forma parte de la naturaleza de las demás. En definitiva resulta que no hay más que una cosa, que es la totalidad o el absoluto. Por otro lado, cualquier cosa que consideremos está relacionada con nuestra conciencia que la considera, y forma parte —por la teoría de las «relaciones internas»— de esta conciencia. No hay, pues, más que una cosa, y esa cosa es la conciencia. La conciencia es el absoluto. Además, cualquier enunciado particular (como que el libro que está encima de la mesa tiene cien páginas), al aislar artificialmente un hecho que en realidad está relacionado internamente con todas las cosas, presenta una visión deformada y parcial de la realidad, es falso o, a lo sumo, sólo relativa y parcialmente verdadero. Para ser verdadero sin más, el enunciado habría de referirse a todas las cosas implicadas en el asunto, es decir, a todas las cosas, al todo o absoluto. Los únicos enunciados verdaderos son los enunciados sobre el absoluto.

Russell no acababa de estar satisfecho con esta teoría, que chocaba con lo que él gustaba en llamar su «robusto sentido de la realidad». Buscando solución a las dificultades que encontraba en Bradley, Russell acudió a la lectura directa de Hegel. El contacto con las obras del maestro del idealismo acabó de convencer a Russell de lo absurdo de la doctrina. Junto con su compañero, G. E. Moore, se rebeló contra ella, desarrollando la teoría de las relaciones externas y estableciendo las bases de su «atomismo»: en el mundo hay una multitud de cosas, distintas unas de otras y de la conciencia, aunque relacionadas entre sí por relaciones externas. Los enunciados particulares («el Sena pasa por París», «me he comprado un sombrero») pueden ser verdaderos (en el pleno sentido de la palabra) con completa independencia del resto del universo.

En un primer momento la euforia causada por el rechazo del encantamiento idealista llevó a Russell al extremo contrario, a aceptar como real e independiente todo lo que el idealismo había condenado como aparente: los objetos físicos observables, las entidades teóricas, los puntos espacio-temporales, los números, las proposiciones, etc. Pero esta *etapa* no había de durar mucho.

El logicismo

Según el idealismo hegeliano resulta imposible entender ninguna parte del todo sin comprender cuál es el papel que esa parte desempeña en el todo, cuáles son sus relaciones con el resto del todo, sin entender, previamente, el todo entero. El análisis sería, pues, imposible. Pero una vez rechazado el idealismo, el camino quedaba abierto para utilizar el análisis, pues resulta posible el conocimiento de hechos y relaciones particulares mientras todavía se ignora «la totalidad».

Si el rechazo del idealismo era la condición negativa de la viabilidad del método analítico, su condición positiva era el desarrollo de una lógica suficientemente precisa y compleja como para dar cuenta de la estructura de todos los enunciados que hayan de ser analizados y, en primer lugar, de todos los enunciados científicos.

«El año más importante de mi vida intelectual —escribe Russell— fue el año 1900, y el acontecimiento más importante de ese año fue mi visita al Congreso Internacional de Filosofía de París… en el que quedé profundamente impresionado por el hecho de que en todas las discusiones, las intervenciones de Peano y sus discípulos tenían una precisión de la que carecían todos los demás». Durante el congreso, celebrado en julio, Russell se puso en contacto con Peano, cuyo simbolismo dominó rápidamente. «A últimos de agosto —cuenta Russell— ya me había familiarizado por completo con toda la obra de su escuela. Empleé el mes de septiembre en extender sus métodos a la lógica de las relaciones… Fue una época de embriaguez intelectual. Mis sensaciones se asemejaban a las que se experimentan tras escalar una montaña en medio de la niebla cuando, al llegar a la cima, la niebla se disipa súbitamente y el panorama se hace visible en cuarenta millas a la redonda». A principios de octubre Russell se puso a escribir *The Principles of Mathematics* (Los principios de las matemáticas), desarrollando su filosofía de la matemática y redactando los cientos de páginas de la obra en los tres meses siguientes.

La filosofía russelliana de la matemática, conocida como «logicismo», se basa en la tesis de que la matemática es enteramente reducible a la

lógica. Esta tesis se articula en dos partes: 1) todos los conceptos matemáticos son definibles a partir de conceptos puramente lógicos, y 2) todos los teoremas matemáticos son deducibles a partir de principios lógicos. El programa logicista consistía precisamente en llevar a cabo esa tarea.

Los matemáticos del siglo XIX —Weierstrass, Dedekind, etc.— habían llevado a cabo la llamada aritmetización del análisis, reduciendo los números complejos, reales y racionales a clases de números naturales. Por tanto, el primer paso del programa logicista tenía que consistir en definir los números naturales en términos lógicos. Dos clases son biyectables si se puede establecer una biyección o correspondencia biunívoca entre sus elementos. Para ello no es necesario numerarlos: el camarero que coloca un tenedor al lado de cada plato está estableciendo una biyección entre los platos y los tenedores de la mesa sin necesidad de contarlos. Pues bien, Russell identificó el número de (elementos de) un conjunto con la clase de todas las clases biyectables con ese conjunto. Así, por ejemplo, el número de páginas de un libro sería la clase de todas las clases biyectables con el conjunto de sus páginas (si el libro tuviera 230 páginas, sería la clase de todas las clases con 230 elementos). En especial, el 2 sería la clase de todos los pares, el 3 la clase de todos los tríos, etc. Habiendo definido lo que es el número de una clase, se puede definir número natural, en general, como aquello que es número de alguna clase: x es un número natural si y sólo si hay una clase y tal que x es el número de y. Esta definición no es circular, pues el concepto de *número de* está previamente definido con total independencia del concepto de número natural. Una teoría parecida ya había sido anteriormente expuesta por Frege, pero Russell sólo descubrió sus obras después de haber llegado por sí mismo a ideas similares.

El programa logicista enunciado en *Los principios de la matemática* habría de ser llevado a cabo posteriormente, deduciendo los principales teoremas matemáticos a partir de principios lógicos explícitos mediante las reglas de la lógica formal. Russell estudió y asimiló rápidamente tanto la lógica de Frege como el simbolismo de Peano, desarrolló la lógica de las

relaciones y dispuso pronto del instrumento formal flexible y potente que necesitaba. Había llegado el momento de ponerse manos a la obra.

Las paradojas

En la primavera de 1901 Russell se puso a deducir las matemáticas a partir de la lógica. De pronto se dio cuenta de que su trabajo había sido en vano. Las ideas intuitivas de clase o conjunto que había venido utilizando hasta entonces resultaban ser contradictorias. Estudiando la paradoja descubierta por Cantor, y referente a la cardinalidad (el número de elementos) de la clase universal, descubrió una contradicción mucho más simple y básica: la famosa «paradoja de Russell».

Según la idea intuitiva, a cada propiedad corresponde una clase: la clase de todas las cosas que tienen esa propiedad. Pensemos en la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas, es decir, en la clase de todas las cosas que tienen la propiedad de no ser miembros de sí mismas. Llamémosla $r = \{x \mid x \notin x\}$. ¿Es r miembro de sí misma? ¿Es $r \in r$? Si lo es, no lo es. Si no lo es, lo es. En efecto, si r es miembro de sí misma, entonces no es una de las clases que no son miembros de sí mismas, y por tanto no es miembro de r (es decir, de sí misma). Y si r no es miembro de sí misma, entonces es una de las clases que no son miembros de sí mismas, y por tanto es miembro de r (es decir, de sí misma). En cualquier caso, se obtiene una contradicción (r es miembro de r si y sólo si r no es miembro de r):

$$r \in r \Leftrightarrow r \notin r$$

«Al principio —escribe Russell— supuse que podría superar con facilidad la contradicción, y que probablemente habría un error trivial en el razonamiento… Durante la segunda mitad de 1901 seguía pensando que la solución sería fácil, pero al término de ese tiempo había llegado a la conclusión de que se trataba de una tarea enorme». Mientras la difusión de

la paradoja de Russell producía conmoción en toda la Europa académica y daba lugar a la llamada crisis de los fundamentos de las matemáticas, Russell seguía esforzándose infructuosamente en resolver las contradicciones. «Todas las mañanas —escribe— me sentaba ante una hoja de papel en blanco. Durante todo el día, salvo un breve intervalo para comer, miraba fijamente la hoja en blanco. A menudo, cuando llegaba la noche, la hoja seguía intacta… Los dos veranos de 1903 y 1904 están grabados en mi mente como un período de absoluto estancamiento intelectual».

LA TEORÍA DE LOS TIPOS

En 1905 desarrolló Russell su teoría de las descripciones, que ayuda a entender el *status* lógico de expresiones —como «el actual rey de Francia» o «el mayor número primo»— que, si bien parecen, por su forma, referirse a algo, no hay nada a lo que puedan referirse.

La solución definitiva a las paradojas la encontró Russell en 1906 con la invención de la teoría de los tipos. Según esta teoría —en su versión más simple y sin entrar en detalles— todas las clases se dividen en tipos: las clases de individuos o cosas concretas son clases del primer tipo; las clases de clases del primer tipo son clases del segundo tipo; las clases de clases del segundo tipo son clases del tercer tipo, etc. En la teoría de tipos sólo puede afirmarse o negarse la pertenencia de una clase de tipo determinado n a otra clase de tipo inmediatamente superior $n + 1$. Expresiones tales como «clase que es miembro de sí misma» ($x \in x$) no son verdaderas ni falsas, sino que están mal formadas, carecen de sentido, y no son formulables en la teoría de los tipos, con lo que las contradicciones por ellas generadas desaparecen.

«Después de esto —anota Russell— sólo quedaba escribir el libro… Trabajé en ello de diez a doce horas diarias durante unos ocho meses al año, desde 1907 hasta 1910». El resultado constituye los tres gruesos volúmenes de *Principia Mathematica*, publicados entre 1910 y 1913, y que pretenden

llevar a cabo de modo completo y detallado el programa logicista, reduciendo la matemática entera —y en especial la aritmética— a los principios de la lógica.

Dificultades surgidas en el desarrollo de los *Principia* hacen dudoso que la tesis logicista quedara en ellos probada (por ejemplo, resulta difícil pensar que el axioma de infinitud o el de reducibilidad sean principios lógicos). Y actualmente pocos filósofos de la matemática aceptan esa tesis. En efecto, las famosas investigaciones de Kurt Gödel culminaron en el llamado teorema de incompletitud, que afirma la imposibilidad de formalizar completamente la aritmética en un sistema consistente de axiomas y reglas de inferencia. Con ello, la tesis logicista quedaba arruinada. Pero eso no es óbice para que la obra gigantesca *Principia Mathematica* sea un pilar fundamental y un punto de referencia obligado de toda la lógica y la filosofía de la matemática posteriores. El mismo trabajo de Gödel antes aludido tomó los *Principia* de Russell y Whitehead como punto de partida, como indica su propio título: «Sobre sentencias formalmente indecidibles en *Principia Mathematica* y sistemas afines» (1931).

Entre 1902 y 1910 la tensión combinada de un esfuerzo intelectual agotador y de una serie de desdichas privadas hizo muy difícil para Russell desarrollar su tarea hasta el final. «Pero persistí —nos cuenta— y, al final, el trabajo quedó concluido, aunque mi intelecto jamás se recuperó por completo de aquella tensión. Y desde entonces, siempre me he sentido menos capaz que antes de abordar abstracciones difíciles».

EL FENOMENALISMO

En 1911 Bertrand Russell pasó a aplicar el método del análisis lógico al dominio de las ciencias empíricas y de los objetos físicos. Expuso sus resultados durante la primavera de 1914 en la Universidad de Harvard y en una serie de conferencias públicas en Boston, y los publicó ese mismo año

en el libro titulado *Our Knowledge of the External World* (Nuestro conocimiento del mundo exterior).

En nuestro conocimiento empírico (es decir, no puramente formal, como el lógico o el matemático), Russell distingue elementos primordiales, creídos por sí mismos, sin justificación alguna, y elementos derivados, inferidos en algún sentido (aunque sea inconscientemente) de los anteriores. Los elementos primordiales, inmediatamente evidentes, de nuestro conocimiento empírico son los datos sensibles —*sense data*— directamente percibidos por la vista, el tacto o el oído. Nuestros conocimientos referentes tanto a los objetos físicos de la experiencia cotidiana (árboles, sillas, etc.) como a los objetos teóricos de la ciencia física (campos electromagnéticos, partículas elementales, etc.) constituyen elementos derivados o inferidos de los datos sensibles.

Así como al tratar del conocimiento formal Russell había tratado de reducir la matemática a la lógica, redefiniendo todos los conceptos matemáticos en función de conceptos puramente lógicos, así también al tratar del conocimiento empírico Russell intentaba reducirlo a sus elementos más evidentes y seguros, es decir, a los datos sensibles inmediatos. No se trata de que no podamos seguir hablando de los objetos físicos tanto observables como teóricos. Los primeros son necesarios para nuestra vida cotidiana; los segundos, para la formulación de las teorías científicas que nos permiten explicar y predecir las variaciones y regularidades en la ocurrencia de los datos sensibles. De lo que se trata (aplicando la navaja de Ockham, de que no hay que multiplicar las entidades admitidas sin necesidad) es de hallar la manera de definir los objetos físicos observables y teóricos como estructuras complejas de datos sensibles, de tal modo que los enunciados físicos (tanto cotidianos como teóricos) usuales puedan ser interpretados como abreviaturas de otros enunciados más largos en los que sólo se habla de datos sensibles, y de clases de datos sensibles (y de clases de clases de datos sensibles, etc.). Cuando hablamos de los objetos físicos, estaríamos, pues, hablando en último término de lo dado en la percepción sensible. Esto no implica que los objetos físicos sean meros manojos de datos sensibles, sino únicamente

que los datos sensibles proporcionan una base suficiente para la interpretación y justificación de nuestras afirmaciones físicas, o (usando una famosa distinción russelliana) que nuestro conocimiento por descripción es reducible a nuestro conocimiento directo.

Nuestro conocimiento del mundo exterior se limita a indicar a grandes rasgos este programa fenomenista de reconstrucción del aparato conceptual de la física a partir de los datos sensibles, pero no lleva a cabo el desarrollo detallado del mismo. El libro acaba diciendo: «El estudio de la lógica constituye el estudio central de la filosofía: proporciona a la filosofía su método de investigación, al igual que la matemática proporciona a la física el suyo… Todo el supuesto conocimiento de los sistemas tradicionales debe ser barrido y hay que efectuar un nuevo comienzo. A los hombres comprometidos en el desarrollo de la ciencia; que hasta ahora, y no sin justificación, se han desviado de la filosofía con cierto desprecio, este nuevo método, exitoso ya en problemas tan antiguos como el del número, el infinito, la continuidad, el espacio y el tiempo, ofrece un atractivo que los métodos más antiguos han dejado por completo de ofrecer… La primera y única condición que es necesaria para asegurar a la filosofía en el próximo futuro unos resultados que superen con mucho todo cuanto hasta ahora ha sido realizado por los filósofos, es la creación de una escuela de hombres con entrenamiento científico e intereses filosóficos, libres de las tradiciones del pasado y no desviados por los métodos literarios de los que imitan a los antiguos en todo excepto en sus méritos».

En 1921 el joven Rudolf Carnap leyó estas palabras. «Sentí —escribe Carnap— como si ese llamamiento me hubiera sido dirigido a mí personalmente». Carnap, que acababa de concluir sus estudios de física y filosofía, se puso a estudiar febrilmente las obras de Russell. No teniendo dinero para comprar los *Principia*, escribió al autor, preguntándole dónde podría comprar un ejemplar de segunda mano. Russell no se lo pudo decir, pero le contestó enviándole las definiciones más importantes de los *Principia*, en treinta y cinco páginas escritas a mano por él mismo. A partir de entonces Carnap, recogiendo el guante lanzado por Russell, se dedicaría al desarrollo del programa fenomenista de reducción de nuestros conceptos

físicos a los datos sensibles. Sin embargo, más bien que los datos sensibles aislados, Carnap —influido por la *Gestalttheorie*— eligió como base de la reducción las vivencias elementales (o totalidades de la percepción sensible en un instante determinado) y la relación de reconocimiento de analogía entre dos vivencias elementales. A partir de esta base fenomenista (y solipsista) Carnap construyó —mediante definiciones formales que sólo hacían uso del aparato lógico de Russell— el mundo de la sensación, el mundo de los objetos físicos, etc. Las investigaciones de Carnap aparecieron en 1928 en su libro *La construcción lógica del mundo*.

En definitiva, lo que Russell había propuesto y Carnap había (al menos en parte) realizado no era sino el análisis lógico y la precisión técnicamente actualizada de la tradicional tesis empirista de que nuestro conocimiento no formal es reducible a los datos de la experiencia sensible inmediata. El programa fenomenista tropezó con muchas dificultades, puestas de manifiesto precisamente por su tratamiento formal. Russell pasó de tomar como base los datos sensibles de un solo individuo a tomar los de todos los humanos, e incluso todos los datos sensibles posibles, para acabar finalmente abandonando los datos sensibles en favor de un sistema en que se toman como base las cualidades simples y la relación de compresencia (en sus obras *An Inquiry into Meaning and Truth* (Investigación sobre el significado y la verdad), 1940, y *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (El conocimiento humano: su alcance y sus límites), 1948. El mismo Carnap abandonó también pronto sus investigaciones sobre el programa fenomenista, pensando que una base fisicalista (o materialista) era más adecuada para el desarrollo del lenguaje científico y la comprobación intersubjetiva de los resultados. Sin embargo, el programa fenomenista, abandonado por sus fundadores, seguiría abriéndose camino. *La estructura de la apariencia* (1951), de Nelson Goodman, representa el más refinado tratamiento que la tesis fenomenista haya recibido hasta hoy. Y el primer libro de Ulises Moulines, *La estructura del mundo sensible*, constituyó un paso más en la misma dirección.

Tanto la tesis logicista (la matemática es reducible a la lógica) como la tesis fenomenista (la física es reducible a los datos sensibles inmediatos) no

han podido ser convincentemente establecidas. En cierto modo han fracasado, pues casi ningún filósofo actual de la ciencia las aceptaría. Sin embargo, los métodos usados en su desarrollo —los métodos del análisis lógico y la reconstrucción formal— han resultado ser extraordinariamente fecundos.

La filosofía de Russell abarca todos los problemas de la filosofía y aporta soluciones originales a muchos de ellos que aquí no podemos mencionar siquiera.

Durante los años anteriores y posteriores a la primera guerra mundial Ludwig Wittgenstein estuvo estudiando filosofía con Russell y colaborando con él en la formulación de la filosofía que luego aparecería en la *Filosofía del atomismo lógico* (1919) de Russell y en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de Wittgenstein.

La distinción entre lo falso y lo sin sentido, introducida por Russell a propósito de la teoría de los tipos, ejerció un notable influjo en el Círculo de Viena. Russell anticipó las ideas más tarde desarrolladas por Tarski para evitar las paradojas semánticas mediante la distinción de una jerarquía de metalenguajes. La teoría de las descripciones de Russell permitió a Quine la formulación de su famoso criterio ontológico. Hacer la lista de las influencias de Russell equivaldría a contar toda la historia de la filosofía contemporánea.

FILÓSOFO PRÁCTICO

Bertrand Russell se ha ganado un puesto de primer plano en la historia del pensamiento, sobre todo gracias a sus aportaciones a la lógica y a la filosofía. Sin embargo, esta actividad filosófica y científica no fue sino una faceta de su rica personalidad, que también se manifestó con lucidez y apasionamiento en los más variados dominios de la praxis. Hombre que sentía aguda e intensamente el dolor y la opresión de los otros humanos,

Russell dedicó una considerable parte de sus energías a la lucha contra la brutalidad, la irracionalidad, el dogmatismo y la injusticia.

En 1903-1904 Russell estuvo haciendo campaña a favor del libre comercio internacional, en contra de la postura entonces defendida por el gobierno británico.

Russell siempre fue un ardiente partidario de la igualdad de derechos de las mujeres. En 1907 fue candidato al Parlamento por la unión pro sufragio femenino, que defendía el derecho al voto de las mujeres. A pesar del apoyo entusiasta de Alys y del movimiento feminista, no resultó elegido, y tuvo que aguantar insultos, mofas y violencias sin cuento.

Apenas vuelto a Inglaterra de su viaje a Estados Unidos en 1914, estalló la Primera Guerra Mundial, contra la que Russell se manifestó desde el primer momento. A principios de 1916 se introdujo el servicio militar obligatorio en Gran Bretaña. Cuando seis activistas fueron detenidos por repartir un panfleto en contra, Russell publicó en el diario *The Times* una carta, declarándose autor del panfleto, a consecuencia de lo cual fue expulsado del Trinity College de la Universidad de Cambridge, del que había sido nombrado profesor cuatro años antes. La Universidad de Harvard lo volvió a invitar a impartir allí sus clases, pero el gobierno británico le negó el pasaporte. Russell siguió escribiendo contra la guerra e incluso hizo llegar de contrabando una carta pública al presidente Woodrow Wilson, pidiéndole que Estados Unidos no entrase en la guerra. A finales de 1917 publicó un artículo sobre la oferta de paz alemana, como consecuencia del cual fue condenado a seis meses de cárcel, de los que sirvió cuatro en la prisión de Brixton. Aprovechó su encarcelamiento para escribir en la celda la *Introduction to Mathematical Philosophy* (Introducción a la filosofía matemática) (1921), brillante exposición divulgadora de los resultados de sus investigaciones anteriores.

Después de la guerra Russell tuvo dos infantes con su segunda esposa, Dora, y se interesó vivamente por la pedagogía. En 1926 publicó su libro *On Education* (Sobre la educación). Insatisfecho de la educación autoritaria de las escuelas de su tiempo, Russell creó y dirigió él mismo una escuela experimental de carácter avanzado, a la que asistían sus propios hijos, Kate

y John. Durante este tiempo dio varios ciclos de conferencias en Estados Unidos a fin de recaudar fondos para su escuela. En 1931, tras la ruptura con Dora, dejó la escuela en manos de ella.

Russell siempre se opuso a la moral tradicional cristiana en cuestiones de sexualidad y reproducción, que él consideraba hipócrita, cruel e irracional. Abogó por la destabuización de la sexualidad, por el matrimonio a prueba entre jóvenes y por el control de la natalidad, además de quitar importancia a la infidelidad conyugal. En 1929 publicó su libro *Marriage and Morals* (Matrimonio y moral), en el que exponía sus opiniones al respecto.

Desde septiembre de 1938 hasta mayo de 1944 Russell permaneció en Estados Unidos, en compañía de su tercera esposa, Patricia, y su hijo común, Conrad. Durante el primer invierno dio un curso en la Universidad de Chicago (al que asistían Rudolf Carnap y Charles Morris). En 1939 trasladó su actividad académica a la Universidad de California en Los Angeles. Fruto de sus clases en Chicago y Los Angeles fue su libro *An Inquiry into Meaning and Truth* (Investigación sobre el significado y la verdad).

Finalmente, en 1940 fue nombrado profesor del City College de New York, lo cual dio lugar a una tempestad de protestas (debidas a su libro *Matrimonio y moral*) de los cristianos fundamentalistas, como el obispo Manning, que acusaba a Russell de sentar cátedra de indecencia y corromper a la juventud. Una histérica campaña llevó el asunto a los tribunales, y un juez católico irlandés fanático, McGeehan, lo expulsó de su cátedra de lógica y filosofía en un juicio bochornoso que recordaba al de Sócrates.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Aislado de Inglaterra por la Segunda Guerra Mundial, y teniendo que proveer a su familia (su mujer Patricia y los tres infantes, John, Kate y

Conrad), Russell se encontró de pronto sin trabajo, pues tras el escándalo del New York City College nadie se atrevía a emplearlo. De esta difícil situación vino a salvarlo el millonario Albert Barnes, que en 1940 le ofreció un generoso contrato de cinco años en la Fundación Barnes, en Philadelphia. Allí pasó Russell dos años y medio tranquilos, que dedicó a trabajar en la historia de la filosofía. A finales de 1942 el irascible Barnes se enfadó con Patricia y rompió su contrato con Bertrand Russell, que continuó trabajando en su historia en la biblioteca del cercano Bryn Mawr College. El resultado de esos cuatro años de trabajo fue su obra *A History of Western Philosophy* (Historia de la filosofía occidental) publicada en 1945. La mayor parte de sus capítulos corresponden a las conferencias de Russell en la Fundación Barnes.

El adelanto que recibió del editor (Simon and Schuster) le permitió a Russell pagar sus deudas y mantener a su familia hasta su vuelta a Inglaterra. Su *Historia de la filosofía occidental* resultó un gran éxito de ventas. «La obra —escribe Russell— se convirtió en mi principal fuente de ingresos durante muchos años e incluso, durante un tiempo, logró escalar la lista americana de *bestsellers*».

En el prefacio Bertrand Russell reconoce que él no es un especialista de ninguno de los temas históricos que trata, con una sola excepción: Leibniz. En efecto, ya en 1900 había publicado un libro sobre *The Philosophy of Leibniz* (La filosofía de Leibniz), y fue uno de los primeros tratadistas en tomarse en serio los documentos inéditos de Leibniz publicados por Couturat y que presentaban una imagen muy distinta —mucho más rigurosa y coherente, a la vez que más heterodoxa— del pensamiento leibniziano. En cualquier caso, y como él mismo señala, es imposible que el autor de una historia general de la filosofía sea un especialista en los temas tratados. Su aportación consiste más bien en abordar los temas con espíritu fresco y establecer conexiones y comparaciones inesperadas entre los diversos pensadores y períodos, cosas que Russell hace con indudable brillantez. El estilo claro, gracioso, irreverente e incisivo de Russell es sin duda la principal causa del inmenso éxito de esta obra, a pesar de sus defectos y desproporciones. La desproporción más extraña consiste en que la obra

dedica mucho espacio a la filosofía antigua y medieval, poco a la moderna y casi nada a la contemporánea, es decir, a la del siglo XX, que es la que Russell mejor conocía. Ello se debe sin duda a las circunstancias de su composición. Russell pensaba haber trabajado cinco años en el proyecto en la Fundación Barnes, pero su trabajo se vio interrumpido a la mitad, por lo que las partes posteriores de la obra recibieron un tratamiento comparativamente mucho más sumario que las anteriores.

Preocupado por el riesgo de una nueva guerra mundial, Russell pasó gran parte de los años cincuenta organizando campañas a favor del desarme, y en especial contra el armamento atómico y las pruebas nucleares. Crítico implacable de todas las opresiones, lo mismo denunció desde el principio la total supresión de las libertades en la Unión Soviética que criticó severamente la intervención norteamericana en la guerra del Vietnam.

En 1944 P. A. Schilpp publicó dos volúmenes de homenaje a Bertrand Russell. Entre los autores que analizaban su pensamiento se encontraban figuras de la talla de Albert Einstein, Kurt Gödel y G. E. Moore. Un cuarto de siglo después aparecía un nuevo volumen de homenaje, titulado esta vez *Bertrand Russell, filósofo del siglo*. En efecto, ningún otro filósofo de este siglo —con la posible excepción de Wittgenstein— podría compararse con Russell en cuanto a su decisiva influencia en los más diversos campos. Sin embargo, Russell no fue el fundador de ninguna escuela filosófica: el «russellismo» no existe. Ni siquiera mantuvo sus propias ideas estables a lo largo de su vida, sino que las sometió todas a un inacabable proceso de constante (y a veces radical) revisión.

En su larga vida —vivió noventa y ocho años— Russell vio triunfar muchas de las ideas y causas que había defendido, recibió innumerables honores —desde la Orden del Mérito hasta el premio Nobel de Literatura— y fue ampliamente leído y admirado. Su vida, tanto pública como privada, fue rica y variada. Sin embargo, su aguda sensibilidad lo hizo sufrir mucho y compadecerse intensamente de las desdichas que azotaban a la humanidad y que él sufría como propias. Pero nunca perdió la esperanza, ni la inteligencia, ni el sentido del humor. Murió el 2 de febrero de 1970.

JESÚS MOSTERÍN

PREFACIO

Unas breves palabras de disculpa y de explicación parecen indicadas para que este libro halle una crítica algo menos severa que la que merece.

A los especialistas de las diversas escuelas y de filósofos aislados, debo presentar mis excusas. Excepto Leibniz, probablemente, todos los demás filósofos de que trato aquí son más familiares a cualquiera de ellos que a mí. Pero si se quieren escribir obras que abarquen un amplio sector, es inevitable, puesto que no somos inmortales, que quienes emprendan esta tarea inviertan menos tiempo en cada tema que el que se limita únicamente a un autor en su rígida autoridad o a un período breve. Habrá quien, en la rigidez de su austeridad universitaria, juzgue que los libros que comprenden un amplio sector no deberían escribirse en modo alguno, o, cuando menos, deberían componerse de monografías escritas por una multitud de autores. Sin embargo, con la colaboración de muchos autores se pierde algo esencial. Si partimos de la base de que existe unidad en el movimiento histórico, de que hay una relación íntima entre lo que precede y lo que sigue, es necesario, para demostrarlo, que los períodos anteriores y posteriores encuentren su síntesis en un solo espíritu. El que estudia a Rousseau tendrá dificultades para hacer justicia a su relación con la Esparta de Platón y de Plutarco, y el historiador de Esparta no puede tener presente proféticamente a Hobbes, Fichte y Lenin. Hacer patentes estas relaciones es uno de los propósitos de este libro, y sólo podría realizarse con una amplia perspectiva.

Hay muchas historias de la filosofía, pero ninguna, que yo sepa, tiene la misma finalidad que la mía. Los filósofos son al mismo tiempo efectos y causas: resultado de sus circunstancias sociales, de la política y de las instituciones de su época; causas, si son afortunados, de creencias que moldean la política y las instituciones de épocas posteriores. En la mayoría de las historias de la filosofía, cada filósofo parece flotar en el vacío, sus ideas son expuestas sin conexión, excepto, a lo sumo, en lo que se refiere a los filósofos anteriores. Yo he intentado, en cambio, presentar a cada filósofo, ateniéndome a la verdad, como un resultado de su *milieu*, como una persona en la que se cristalizaron y concentraron los pensamientos y los sentimientos que en forma vaga y difusa fueron comunes a la comunidad de que formaba parte.

Esto requería que insertase ciertos capítulos de historia genuinamente social. Nadie podría comprender a los estoicos y a los epicúreos sin poseer ciertos conocimientos de la época helenística, ni entender a los escolásticos sin saber algo del desarrollo de la Iglesia desde el siglo V al XIII. Por eso he expuesto brevemente aquellos rasgos de principales momentos históricos que, a mi juicio, han tenido más influencia en el pensamiento filosófico. Lo he realizado con más amplitud allí donde la historia probablemente habría de ser menos conocida de algunos lectores, por ejemplo al referirme a la alta Edad Media.

En estos capítulos históricos he excluido rigurosamente lo que tiene poca o ninguna relación con la filosofía contemporánea o futura.

El problema de la selección, en un libro como éste, resulta muy difícil. Sin detalles, un libro nos parece árido y falto de interés; con demasiados detalles corremos el peligro de que se haga insoportablemente pesado. He buscado un término medio, tratando solamente de los filósofos que me parecen poseer una importancia considerable, y mencionando en relación con ellos los detalles que encierran algún valor, porque ilustran y animan, aunque no tengan una importancia fundamental.

Desde los tiempos remotos, la filosofía no ha sido sólo tema de las escuelas o discusión entre un grupo de personas cultas. Ha formado parte

integrante de la vida de la comunidad, y así he procurado considerarla. Este punto de vista pudiera prestar algún mérito al libro.

Esta obra debe su existencia al doctor Albert C. Barnes, pues ha sido pensada originalmente y presentada al público parcialmente, en forma de conferencias, en la Fundación Barnes, de Pensylvania.

Como en la mayor parte de mi obra, desde 1932, mi mujer, Patricia Russell, me ha prestado una gran ayuda en la investigación y, asimismo, de muchas otras maneras.

B. R.

INTRODUCCIÓN

Los conceptos de la vida y del mundo que llamamos filosóficos son producto de dos factores: uno está constituido por los conceptos religiosos y éticos heredados, el otro por el tipo de investigación que se puede denominar *científica*, empleando la palabra en su sentido más amplio. Algunos filósofos han discrepado mucho respecto a la proporción en que esos dos factores entran en su sistema; sin embargo, es la presencia de ambos la que en cierto grado caracteriza la filosofía.

Filosofía es una palabra que se ha empleado de muchas maneras, unas veces en un sentido amplio, otras más restringido. Quiero usarla en sentido muy amplio, tal como intentaré explicar a continuación.

La filosofía, tal como yo entiendo esta palabra, es algo que se encuentra entre la teología y la ciencia. Como la teología, consiste en especulaciones sobre temas a los que los conocimientos exactos no han podido llegar; como la ciencia, apela más a la razón humana que a una autoridad, sea ésta de tradición o de revelación. Todo conocimiento *definido* pertenece a la ciencia —así lo afirmaría yo—, y todo *dogma*, en cuanto sobrepasa el conocimiento determinado, pertenece a la teología. Pero entre la teología y la ciencia hay una *tierra de nadie*, expuesta a los ataques de ambas partes: esa *tierra de nadie* es la filosofía. Casi todos los problemas que poseen un máximo interés para los espíritus especulativos no pueden ser resueltos por la ciencia, y las certeras réplicas de los teólogos ya no nos parecen tan convincentes como en los siglos pasados. ¿Está dividido el mundo en espíritu y materia? Y suponiendo que así sea, ¿qué es espíritu y qué es

materia? ¿Está el espíritu sometido a la materia o está dotado de fuerzas independientes? ¿Tiene el universo unidad o finalidad? ¿Está evolucionando hacia una meta? ¿Existen realmente leyes de la naturaleza, o creemos solamente en ellas por nuestra innata tendencia al orden? ¿Es el hombre lo que le parece al astrónomo, a saber: un minúsculo conjunto de carbono y agua, moviéndose en un pequeño e insignificante planeta? ¿O es lo que le parece a Hamlet? ¿Acaso las dos cosas a la vez? ¿Existe una manera noble de vivir y otra vil, o son todos los modos de vida meramente fútiles? Si hay un modo de vida noble, ¿en qué consiste y cómo lo realizaremos? ¿Debe ser eterno lo bueno para merecer una valoración, o vale la pena buscarlo, incluso en el caso de que el universo se moviera inexorablemente hacia la muerte? ¿Existe la sabiduría, o lo que parece tal es solamente un último refinamiento de la locura? Cuestiones como éstas no hallan respuesta en ningún laboratorio. Las teologías han pretendido dar respuestas, todas demasiado concretas, pero precisamente su precisión hace que el espíritu moderno las mire con recelo. El estudio de estos problemas, aunque no los resuelva, es misión de la filosofía.

Pero ¿por qué —se podría preguntar— perder el tiempo en problemas tan insolubles? A esto puede responderse como historiador o como individuo que se enfrenta con el terror de la soledad cósmica.

La contestación del historiador, en la medida en que yo la puedo dar, aparecerá en el transcurso de esta obra. Desde que el hombre ha sido capaz de la especulación libre, sus actos —en muchos aspectos importantes— dependen de sus teorías respecto al mundo y a la vida humana, al bien y al mal. Esto es tan cierto hoy como en cualquier tiempo anterior. Para comprender una época o una nación, debemos comprender su filosofía, y para eso tenemos que ser filósofos nosotros mismos hasta cierto punto. Hay una conexión causal recíproca. Las circunstancias de las vidas humanas influyen mucho en su filosofía y, viceversa, la filosofía determina las circunstancias. Esta acción mutua en el curso de los siglos será el tema de las páginas siguientes.

Sin embargo, hay una respuesta más personal. La ciencia nos refiere lo que podemos saber, mas lo que podemos saber es poco, y si olvidamos

cuánto nos es imposible saber, nos hacemos insensibles a muchas cosas de la mayor importancia. La teología, por otra parte, aporta una fe dogmática, según la cual poseemos conocimientos en los que, en realidad, somos ignorantes, y con ello crea una especie de atrevida insolencia respecto al universo. La incertidumbre, frente a las vehementes esperanzas y temores, es dolorosa, pero hay que soportarla si deseamos vivir sin tener que apoyarnos en consoladores cuentos de hadas. Tampoco conviene olvidar las cuestiones que plantea la filosofía, ni persuadirnos de que hemos encontrado respuestas definitivas a ellas. Enseñar a vivir sin esta seguridad y, con todo, no sentirse paralizado por la duda, tal vez sea el mayor beneficio que la filosofía puede aún proporcionar en nuestra época al que la estudia.

La filosofía, a diferencia de la teología, se inició en Grecia en el siglo VI a. C. Después de seguir su curso en la Antigüedad fue absorbida de nuevo por la teología cuando surgió el cristianismo y Roma se derrumbó. Su segundo período importante, del siglo XI al XIV, fue dominado por la Iglesia católica, con excepción de unos pocos rebeldes, como el emperador Federico II (1195-1250 d. C.). Este período terminó con las perturbaciones que culminaron en la Reforma. El tercer período, desde el siglo XVII hasta hoy, está más dominado por la ciencia que ninguno anterior; las creencias religiosas tradicionales conservan su importancia, pero se siente la necesidad de justificarlas, y se las modifica dondequiera que la ciencia parece imponer esta exigencia. Pocos filósofos de este período son ortodoxos desde el punto de vista católico, y el Estado secular adquiere más importancia en sus especulaciones que la Iglesia.

La cohesión social y la libertad individual, así como la religión y la ciencia, se hallan en un estado de conflicto o compromiso difícil durante todo este período. En Grecia, la cohesión social fue asegurada por la fidelidad al Estado-ciudad; el mismo Aristóteles, aunque en su época Alejandro abolió tal Estado, no valoró ningún otro tipo de comunidad. El grado en que la libertad del individuo cedía ante sus deberes para con el Estado variaba ampliamente.

En Esparta, el individuo tenía tan poca libertad como en la Alemania o Rusia de Hitler o de Stalin. En Atenas, a pesar de las persecuciones ocasionales, los ciudadanos tuvieron durante el mejor período una libertad extraordinaria respecto al Estado. El pensamiento griego hasta Aristóteles está bajo el signo de la devoción patriótica y religiosa a la ciudad; sus sistemas éticos están adaptados a las vidas de los ciudadanos y tienen un gran elemento político. Cuando los griegos fueron sometidos, primero a los macedonios y después a los romanos, ya no se podían aplicar las concepciones válidas en los días de la independencia. Esto produjo, por un lado, una pérdida de vigor, por la rotura con la tradición y, por otro, una ética más individual y menos social. Los estoicos concibieron la vida virtuosa más como una relación del alma con Dios que como una relación del ciudadano con el Estado. De esta manera prepararon el camino al cristianismo que, como el estoicismo, fue en su origen apolítico, puesto que durante los tres primeros siglos sus partidarios carecían de influencia en el gobierno. La cohesión social, durante los seis siglos y medio que van desde Alejandro hasta Constantino, estuvo garantizada, no por la filosofía ni por antiguas fidelidades, sino por la fuerza: primeramente de los ejércitos, después de la administración civil. Los ejércitos romanos, las calzadas romanas, la ley romana y los funcionarios de Roma, primero crearon y después conservaron un poderoso Estado centralizado. Nada se puede atribuir a la filosofía romana, puesto que no existía.

En este largo período, las ideas griegas heredadas de la era de la libertad fueron sometidas a un proceso gradual de transformación. Algunas de las antiguas ideas, principalmente las que debemos considerar como específicamente religiosas, adquirieron una relativa importancia; otras, más racionalistas, fueron descartadas porque no se adaptaban ya al espíritu de la época. Así, los paganos posteriores acomodaron la tradición griega hasta que se hizo apta para su incorporación a la doctrina cristiana.

El cristianismo hizo popular una idea importante, ya implícita en las enseñanzas de los estoicos, pero extraña al espíritu general de la Antigüedad, a saber: la idea de que el deber del hombre para con Dios es más imperioso que su deber para con el Estado.[1] La idea de que debemos

obedecer más a Dios que al hombre, según decían Sócrates y los Apóstoles, sobrevivió a la conversión de Constantino, porque los primeros emperadores cristianos fueron arrianos o se inclinaron al arrianismo. Cuando los emperadores se hicieron ortodoxos, quedó en suspenso. En el Imperio bizantino permanecía latente, así como en el Imperio ruso posterior, que recibió el cristianismo de Constantinopla.[2] Pero en el Occidente, donde los emperadores católicos fueron casi inmediatamente sustituidos (excepto en ciertas regiones de Galia) por conquistadores bárbaros heréticos, sobrevivió la superioridad de la obediencia religiosa a la política y aún persiste hasta cierto punto.

La invasión de los bárbaros puso fin, por espacio de seis siglos, a la civilización de la Europa occidental. Subsistió en Irlanda, hasta que los daneses la destruyeron en el siglo IX. Antes de su extinción produjo allí una figura notable, Juan Escoto Erigena. En el Imperio oriental, la civilización griega sobrevivió en forma disecada, como en un museo hasta la caída de Constantinopla, en el año 1453, pero nada importante para el mundo salió de Constantinopla, excepto una tradición artística y los códigos justinianeos del derecho romano.

Durante el período de oscuridad, desde el final del siglo V hasta la mitad del XI, el mundo romano occidental experimentó cambios interesantes. El conflicto entre el deber hacia Dios y el deber para con el Estado, introducido por el cristianismo, revistió la forma de un conflicto entre Iglesia y rey. La jurisdicción eclesiástica del Papa se extendía sobre Italia, Francia y España, Gran Bretaña e Irlanda, Alemania, Escandinavia y Polonia. Al principio fue muy leve su dominio —fuera de Italia y Francia— sobre los obispos y abades, pero desde los tiempos de Gregorio VII (finales del siglo XI) llegó a ser real y efectivo. Desde entonces, el clero, en toda la Europa occidental, formó una sola organización, dirigida desde Roma, que buscaba el poder inteligente e incansablemente y, en general, de modo victorioso, hasta después del año 1300, en sus conflictos con los gobiernos seculares. El conflicto entre la Iglesia y el Estado fue no solamente una lucha entre el clero y los seglares, sino también una renovación de la lucha

entre el mundo mediterráneo y los bárbaros del Norte. La unidad de la Iglesia fue un reflejo de la del Imperio romano; su liturgia era latina y sus hombres más destacados fueron, en su mayor parte, italianos, españoles o franceses del Sur. Su educación, cuando revivió la enseñanza, fue clásica; sus conceptos de la ley y del gobierno hubiesen resultado más comprensibles para Marco Aurelio que para los monarcas contemporáneos. La Iglesia representaba, a la vez, la continuidad con el pasado y con lo que había de más civilizado en el presente.

El poder secular, por el contrario, estaba en manos de reyes y barones de descendencia teutónica, que se esforzaron en conservar en lo posible las instituciones que habían traído de las selvas de Alemania. El Poder absoluto fue ajeno a estas instituciones y también era extraño a tales fuertes conquistadores todo lo que representaba una legalidad aburrida y sin espíritu. El rey tenía que compartir su Poder con la aristocracia feudal, pero todos necesitaban de vez en cuando la explosión de sus pasiones en forma de guerras, asesinatos, saqueos o raptos. Los monarcas acaso se arrepentían, porque eran sinceramente piadosos y, después de todo, el arrepentimiento en sí era otra forma más de la pasión. Pero la Iglesia no logró nunca producir en ellos la serena tranquilidad de una conducta buena que un jefe moderno pide y generalmente obtiene de sus inferiores. ¿Para qué querían conquistar el mundo si luego no podían beber, asesinar y amar como se sentían inclinados a ello? ¿Y por qué se iban a someter ellos, con sus ejércitos de arrogantes caballeros, a las órdenes de hombres de letras, consagrados al celibato y carentes de la fuerza de las armas? A pesar de la desaprobación eclesiástica, mantuvieron el duelo y zanjaron los pleitos por las armas, y florecieron los torneos y el amor cortesano. Algunas veces, en un acceso de furia, incluso llegaron a matar a eminentes eclesiásticos.

Toda la fuerza armada estaba del lado de los reyes y, sin embargo, salió victoriosa la Iglesia. La Iglesia ganó la batalla, en parte porque poseía casi todo el monopolio de la enseñanza, y en parte porque los reyes se hallaban en guerra continua unos con otros; pero ante todo porque, con muy pocas excepciones, lo mismo los gobernadores que el pueblo, creían profundamente que la Iglesia poseía el depósito de las llaves para entrar en

el cielo. La Iglesia podía decidir si un rey había de pasar la eternidad en el infierno o en el cielo; la Iglesia podía absolver a los súbditos del deber de obediencia y fomentar de esta forma la rebelión. La Iglesia, además, representaba el orden en contraposición a la anarquía y, por consiguiente, ganó el apoyo de la clase mercantil que estaba subiendo. Especialmente en Italia, fue decisiva esta última consideración.

El intento teutónico de conservar por lo menos una independencia parcial de la Iglesia se manifestó no solamente en la política, sino también en el arte, en la novela, la caballeresca y la guerra. Tuvo escasas manifestaciones en el mundo intelectual, porque la educación estaba casi totalmente en manos del clero. La filosofía explícita de la Edad Media no es un espejo exacto de la época, sino solamente del pensamiento de un grupo. Entre los eclesiásticos, sin embargo, especialmente entre los frailes franciscanos, hubo algunos que por determinadas razones estaban en discordia con el Papa. En Italia, además, la cultura se extendió entre los laicos algunos siglos antes que al otro lado de los Alpes. Federico II, que intentó fundar una nueva religión, representa el extremo de una cultura antipapista; Tomás de Aquino, que nació en el reino de Nápoles, donde Federico II fue soberano, sigue siendo hasta hoy el exponente clásico de la filosofía papal. Dante, unos cincuenta años más tarde, hizo una síntesis y ofreció la única exposición equilibrada del mundo ideológico medieval.

Después de Dante, la síntesis filosófica medieval se descompuso por razones políticas e intelectuales. Mientras duró, estuvo caracterizada por una calidad de pulcritud y perfección de miniatura; de cualquier tema que este sistema se ocupase, siempre lo puso con exactitud en relación con las otras materias de su cosmos muy limitado. Pero el Gran Cisma, el movimiento de los Concilios y el Papado del Renacimiento trajeron la Reforma, que destruyó la unidad del cristianismo y la teoría escolástica que hacía girar al Gobierno alrededor del Papa. En el Renacimiento, los recientes conocimientos de la Antigüedad y de la superficie de la Tierra produjeron el cansancio de los sistemas, que ya se consideraron como prisiones del espíritu. La astronomía de Copérnico asignó a la Tierra y al hombre un puesto más humilde que el que habían disfrutado en la teoría de

Tolomeo. El placer de los hechos nuevos reemplazó en los hombres inteligentes al de razonar, analizar y construir sistemas. Aunque en el arte el Renacimiento mantiene un orden determinado, en cuanto al pensamiento prefiere el desorden amplio y fértil. Montaigne, en este aspecto, es el exponente más típico de la época.

En la teoría de la política como en cuanto no fuera el arte, se deshizo el orden establecido. La Edad Media, aunque prácticamente turbulenta, estaba dominada en su ideología por la legalidad y por una teoría muy precisa del Poder político. Todo Poder procede últimamente de Dios; Él ha delegado el Poder en el Papa en los asuntos sagrados y en el emperador en los seglares. Pero el Papa y el emperador perdieron su importancia durante el siglo XV. El Papa se convirtió en uno más de los príncipes italianos, comprometido en el juego increíblemente complicado y falto de escrúpulos de la política italiana. Las nuevas monarquías nacionales de España, Francia e Inglaterra tenían en sus propios territorios un Poder en el que ni el Papa ni el emperador podían intervenir. El Estado nacional, debido grandemente a la pólvora, adquirió sobre el pensamiento y el modo de sentir de los hombres una influencia que antes no tenía y que, progresivamente, destruyó el resto de la concepción romana de la unidad de la civilización.

Este desorden político se expresa en *El príncipe*, de Maquiavelo. Por falta de un principio directivo la política se convirtió en una cruda lucha por el Poder. *El príncipe* aconseja con astucia cómo se debe manejar con éxito este juego. Lo que había ocurrido ya en la edad de oro de Grecia, se repitió en la Italia del Renacimiento; los frenos morales tradicionales desaparecieron porque se los consideraba ligados a la superstición; el verse libre de las trabas dio energía y fuerza creadora al individuo, produciendo un florecimiento inusitado del genio. Pero la anarquía y la traición que inevitablemente resultaron de la decadencia moral, produjeron una impotencia colectiva de los italianos y, como los griegos, cayeron bajo el dominio de naciones menos civilizadas que ellos, pero no tan carentes de coherencia social.

El resultado, de todos modos, no fue tan desastroso como en el caso de Grecia, porque las naciones que habían recientemente llegado al Poder, con

la excepción de España, se mostraron tan capaces de grandes empresas como lo había sido Italia.

Desde el siglo XVI, la historia del pensamiento europeo está dominada por la Reforma. Ésta fue un movimiento complejo, multifacético, y su éxito se debe a multitud de causas. Principalmente resultó una rebelión de las naciones nórdicas contra el renovado dominio de Roma. La religión era la fuerza que había dominado al Norte, pero en Italia estaba en decadencia. El Papado subsistía como institución, obteniendo grandes tributos de Alemania e Inglaterra; pero estas naciones, aún piadosas, no podían sentir respeto por los Borgias y los Médicis, que pretendían salvar las almas del purgatorio por medio de un dinero que después despilfarraban en el lujo y la inmoralidad. Motivos nacionales, económicos y morales se conjuraron para acrecentar la rebelión contra Roma. Además, los príncipes se dieron pronto cuenta que, si la Iglesia se hacía nacional en sus territorios, podrían dominarla y hacerse así más poderosos en su país que teniendo que compartir el Poder con el Papa. Por todas estas razones, las reformas teológicas de Lutero fueron bien recibidas por los gobernantes y los pueblos en la mayor parte de la Europa nórdica.

La Iglesia católica procedía de tres fuentes. Su historia sagrada era judaica; su teología, griega, y su gobierno y leyes canónicas, romanas, al menos indirectamente. La Reforma rechazó los elementos romanos, atenuó los griegos y reforzó los judaicos. De esta forma colaboró con las fuerzas nacionales que deshicieron la obra de la cohesión social que primeramente había sido llevada a cabo por el Imperio romano y después por la Iglesia romana. En la doctrina católica, la revelación divina no terminaba en la Sagrada Escritura, sino que continuaba de era en era por medio de la Iglesia y, por tanto, era deber del individuo someter a ella sus ideas personales. Los protestantes, en cambio, rechazaron la Iglesia como vehículo de la revelación divina. La verdad residía solamente en la Biblia, que todo el mundo podía interpretar a su manera. Si los hombres diferían en la interpretación, no había ninguna autoridad instituida por la divinidad que resolviese estas divergencias. Prácticamente era ahora el Estado el que exigía los derechos que antes habían pertenecido a la Iglesia; pero esto era

una usurpación. En la teoría protestante no debía existir ningún intermediario terreno entre el alma y Dios.

Los efectos de este cambio fueron trascendentales. La verdad se establecía ya, no por una autoridad que se consultaba, sino por meditación íntima. Se desarrolló rápidamente una tendencia hacia el anarquismo, en la política, y en la religión, hacia el misticismo, que siempre había sido difícil de ajustar a la ortodoxia católica. En vez de un protestantismo resultaron multitud de sectas; no se estableció una filosofía opuesta a la escolástica, sino tantas como filósofos existentes; no existía, como en el siglo XIII, un emperador, en oposición al Papa, sino una gran cantidad de reyes heréticos. El resultado, tanto en el pensamiento como en la literatura, fue un subjetivismo cada vez más profundo, que al principio era una liberación total de la esclavitud espiritual, pero que avanzaba constantemente hacia un aislamiento personal, enemigo de la solidez social.

La filosofía moderna comienza con Descartes, cuya certidumbre fundamental es la existencia de sí mismo y de sus pensamientos, de los cuales se deduce el mundo exterior. Éste fue el primer estadio de un desarrollo que, pasando por Berkeley y Kant, va hasta Fichte, para el cual todo era únicamente una emanación del yo. Esto fue una locura, y desde tal extremo la filosofía ha procurado desde entonces evadirse siempre hacia el mundo del sentido común.

El anarquismo en la política va de la mano con el subjetivismo en la filosofía. Ya en vida de Lutero, discípulos inoportunos y no reconocidos habían desarrollado la doctrina del anabaptismo, que durante cierto tiempo dominó la ciudad de Munster. Los anabaptistas repudiaban toda ley, porque afirmaban que el hombre bueno era guiado en todo momento por el Espíritu Santo, y éste no puede sujetarse a fórmulas. Partiendo de dichas premisas llegan al comunismo y a la promiscuidad sexual. Por eso, después de una heroica resistencia, fueron exterminados. Pero su doctrina, en forma atenuada, se extendió por Holanda, Inglaterra y América. Es, históricamente, el origen del cuaquerismo. Una forma más intensa de anarquismo, ya desconectada de la religión, surgió en el siglo XIX. En Rusia, España y, con menos fuerza, en Italia, tuvo un éxito considerable, y hasta el

momento actual es una pesadilla para las autoridades americanas de inmigración. Esta versión moderna, aunque antirreligiosa, conserva aún mucho del espíritu del protestantismo primitivo; difiere principalmente de él en que dirige contra el Gobierno secular la hostilidad que Lutero dirigió contra los papas.

La subjetividad ya no podía confinarse a límites, una vez permitida, y tenía que seguir su curso. En la moral, el acento protestante sobre la conciencia individual era esencialmente anárquico. El hábito y la costumbre eran tan fuertes que —exceptuando algunas manifestaciones como las de Munster— los discípulos del individualismo en la ética siguieron obrando de modo convencionalmente virtuoso. Pero era un equilibrio precario. El culto del siglo XVIII a la *sensibilidad* inició el desequilibrio. Se juzgaba una acción, no por sus buenas consecuencias, ni porque estuviese de acuerdo con el código moral, sino por la emoción que la inspiraba. De esta actitud se derivó el culto al héroe, tal como lo manifestaron Carlyle y Nietzsche, y el culto byroniano de la pasión violenta, sea cual fuere.

El romanticismo, en el arte, en la literatura y en la política, va ligado a esta forma subjetiva de enjuiciar a los hombres como objetos estéticamente deleitables de la contemplación, no como miembros de una comunidad. Los tigres son más hermosos que las ovejas, pero preferimos que estén tras los barrotes. El romántico típico arranca los barrotes y contempla con placer los magníficos saltos con que el tigre aniquila las ovejas. Estimula a los hombres a creerse tigres, y cuando logra su cometido, los resultados no son del todo agradables.

Contra las formas más dementes del subjetivismo en los tiempos modernos ha habido varias reacciones. Primero, una filosofía de semicompromiso, la doctrina del liberalismo, que intentaba delimitar las esferas correspondientes al Gobierno y al individuo. Comienza en su forma moderna con Locke, que es tan opuesto al *entusiasmo* —el individualismo de los anabaptistas— como a la autoridad absoluta, y a la ciega obediencia a la tradición. Una rebelión más profunda conduce a la doctrina del culto al Estado, que asigna a éste el mismo puesto que el catolicismo había reservado a la Iglesia o, incluso, algunas veces a Dios. Hobbes, Rousseau y

Hegel representan distintas fases de esta teoría, y sus doctrinas se hallan encarnadas prácticamente en Cromwell, Napoleón y la Alemania nazi. El comunismo, teóricamente, está muy lejos de estas filosofías, pero en la práctica camina hacia un tipo de comunidad muy parecido al que resulta de la idolatría al Estado.

En el transcurso de este largo desarrollo, desde el siglo VI a. C. hasta el momento actual, los filósofos se dividen entre quienes quieren estrechar los lazos sociales y los que quieren aflojarlos.

Con esta diferencia iban unidas otras. Los partidarios de la disciplina han defendido un sistema dogmático, viejo o nuevo y, por tanto, han tenido que ser más o menos hostiles a la ciencia, puesto que sus dogmas no se podían demostrar empíricamente. Casi de modo invariable mantenían que la felicidad no es el bien, sino que se debe preferir a ella la *nobleza* o el *heroísmo*. Simpatizan con lo irracional de la naturaleza humana, porque creen que la razón es enemiga de la cohesión social. Los partidarios de la libertad, en cambio, con excepción de los anarquistas, procuraron ser científicos, utilitaristas, racionalistas, adversos a la pasión violenta y enemigos de todas las formas más profundas de religión. Este conflicto existía en Grecia antes de que surgiese lo que llamamos filosofía, y ya se expresa en las más tempranas ideas griegas. Bajo diversas formas ha perdurado hasta el momento presente y, sin duda, seguirá existiendo en muchas eras por venir.

Naturalmente, en esta lucha como en todo lo que persiste tanto tiempo, cada uno de los que sostienen la contienda tiene su parte de razón y su tanto de error. La cohesión social es una necesidad, y la humanidad hasta ahora nunca ha logrado reforzarla con argumentos meramente racionales. Toda comunidad se expone a dos peligros opuestos: por un lado la osificación por una disciplina exagerada y un respeto exacerbado por la tradición; por el otro, la disolución, la sumisión bajo la conquista extranjera, a causa del incremento de la independencia personal y del individualismo, que hacen imposible una colaboración. En general, las civilizaciones importantes comienzan por un sistema rígido y supersticioso que, poco a poco, se va relajando para conducir, en un estadio determinado, a un período del genio

brillante, mientras perdura lo bueno de la tradición antigua y el mal que engendra su disolución no se ha desarrollado aún. Pero en cuanto el mal empieza a manifestarse, conduce a la anarquía, y de ahí, inevitablemente, a una nueva tiranía, produciendo una nueva síntesis, basada en un nuevo sistema dogmático. La doctrina del liberalismo es un intento para evitar esta interminable oscilación. La esencia del liberalismo es el intento de asegurar un orden social que no se apoye en el dogma irracional, y asegurar una estabilidad sin la imposición de más frenos que los necesarios para conservar la comunidad. Si este intento puede tener éxito sólo el futuro podrá demostrarlo.

LIBRO PRIMERO

LA FILOSOFÍA ANTIGUA

PARTE PRIMERA

Los presocráticos

CAPÍTULO I

Aparición de la civilización griega

En la historia entera no hay nada tan sorprendente o tan difícil de explicar como la repentina aparición de la civilización en Grecia. Mucho de lo que constituye la civilización ya había existido hacía miles de años en Egipto y Mesopotamia, y de allí se había extendido a los países vecinos. Pero faltaban algunos elementos que los griegos añadieron. Lo que éstos realizaron en arte y literatura es conocido por todo el mundo, pero lo que llevaron a cabo en el campo puramente intelectual es aún más excepcional. Inventaron las matemáticas,[1] la ciencia y la filosofía, fueron los primeros que escribieron historia en vez de meros anales, especularon libremente sobre la naturaleza del mundo y las finalidades de la vida, sin estar encadenados a ninguna ortodoxia heredada. Era tan asombroso lo que ocurría que hasta el día de hoy los hombres se maravillan y hablan místicamente del genio griego. Sin embargo, se puede comprender el desarrollo de Grecia en términos científicos, y bien vale la pena hacerlo.

La filosofía empieza con Tales, quien, afortunadamente, puede ser situado cronológicamente, porque predijo un eclipse que, según los astrónomos, ocurrió en el año 585 a. C. La filosofía y la ciencia —al principio unidas— nacieron, pues, juntas al comienzo del siglo VI. ¿Qué había pasado en Grecia y en los países vecinos antes de esta época? En parte sólo se pueden hacer conjeturas para responder a la pregunta, pero en nuestro siglo la arqueología nos ha proporcionado más conocimientos que los que poseían nuestros abuelos.

El arte de la escritura fue inventado en Egipto por el año 4000 a. C., y en Mesopotamia no mucho más tarde. En cada uno de los países, la escritura empezó con dibujos de los objetos que se querían designar. Estos cuadros adquirían pronto una forma convencional, de modo que las palabras fueron representadas por ideogramas, como todavía ocurre en China. En el transcurso de miles de años, tal sistema pesado evolucionó hacia la escritura alfabética.

El desarrollo temprano de la civilización en Egipto y Mesopotamia se debía al Nilo, al Tigris y Éufrates, que permitían una agricultura fácil y muy productiva. La civilización fue, en muchos aspectos, parecida a la que los españoles encontraron en México y Perú. Había un rey divinizado, con Poder despótico; en Egipto todo el territorio era suyo. Existía una religión politeísta con un dios supremo con el que el rey tenía una relación especialmente íntima. Había una aristocracia militar y otra sacerdotal. Esta última podía, frecuentemente, usurpar el Poder real, si el rey era débil o estaba empeñado en una guerra difícil. Los cultivadores del suelo eran siervos que pertenecían al rey, a la aristocracia o al clero.

Existía una diferencia considerable entre la teología egipcia y la babilónica. Los egipcios se preocuparon de la muerte, y creían que las almas de los muertos descendían a un infierno donde eran juzgadas por Osiris, según su modo de vivir en la Tierra. Creían que el alma volvería al final al cuerpo; esto indujo a la momificación y a la construcción de tumbas magníficas. Las pirámides fueron construidas por varios reyes al final del cuarto milenio a. C., y al comienzo del tercero. Después de este tiempo, la civilización egipcia se estereotipa cada vez más, y el conservadurismo religioso impidió el progreso. Alrededor de 1800 a. C., Egipto fue conquistado por los semitas llamados hicsos, que reinaron en este país, aproximadamente, dos siglos. No dejaron una huella duradera en él, pero probablemente han contribuido a que la civilización egipcia se extendiese por Siria y Palestina.

Babilonia tuvo un desarrollo más militar que Egipto. Al principio la raza dominadora no era la semítica, sino la *sumeria*, de origen desconocido. Inventaron la escritura cuneiforme que adoptaron los semitas. Hubo un

período en que había varias ciudades independientes que lucharon unas con otras, pero al fin Babilonia logró la supremacía, fundando un imperio. Los dioses de las demás ciudades tuvieron que subordinarse, y Marduk, el dios de Babilonia, ocupó una posición parecida a la que más tarde tuvo Zeus en el panteón griego. Lo mismo había ocurrido en Egipto, pero en tiempos más remotos.

Las religiones de Egipto y Babilonia, como otras religiones antiguas, fueron en su principio cultos a la fertilidad. La Tierra era femenina; el Sol, masculino. El toro fue considerado como encarnación de la fertilidad viril, y fueron muy corrientes los dioses-toros. En Babilonia, Istar, la diosa de la Tierra, era la más alta entre las divinidades femeninas. Por todo el Asia occidental fue venerada la Gran Madre bajo distintos nombres. Cuando los colonizadores griegos de Asia Menor fundaron templos para ella, la llamaron Artemisa y adoptaron el culto existente. Éste es el origen de la *Diana de los efesios*.[2] El cristianismo la transformó en la Virgen María, y un concilio en Éfeso le dio el título legítimo de *Madre de Dios*, como el que aplicamos a Nuestra Señora.

Donde una religión estaba ligada al Gobierno de un imperio, motivos políticos contribuyeron mucho a transformar su carácter primitivo. Un dios o una diosa estaban unidos al Estado, y tenían que dar no solamente una cosecha abundante, sino también la victoria en las guerras. Una casta sacerdotal rica determinaba el rito y la teología, y combinaron en un panteón las diversas divinidades de las partes integrantes del Imperio.

Por su conexión con el Gobierno, los dioses tenían que ver también con la moral. Los legisladores recibían sus códigos de un dios; de esta manera, una infracción de la ley se consideraba como una impiedad. El código legal más antiguo que se conoce es el de Hammurabi, rey de Babilonia (2067-2025 a. C.). El rey aseguró haber recibido el código de Marduk mismo. La conexión entre la religión y la moral se hizo cada vez más estrecha en los tiempos antiguos.

La religión de Babilonia, a diferencia de la egipcia, se preocupó más de la prosperidad en este mundo que de la felicidad en el otro. La magia, la profecía y la astrología, aunque no típicamente babilónicas, se desarrollaron

allí mejor que en ninguna otra parte, y fue principalmente por Babilonia como se transmitieron a la Antigüedad posterior. De Babilonia proceden algunos elementos que pertenecen a la ciencia: la división del día en veinticuatro horas, la del círculo en 360 grados; también el descubrimiento de un ciclo de eclipses, que permitió predecir los eclipses lunares con seguridad y los solares con cierta probabilidad. Esta ciencia babilónica fue recogida por Tales, como veremos.

Las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia fueron agrícolas, y las de las naciones vecinas, al principio, pastoriles. Un nuevo elemento entró con el desarrollo comercial, que al comienzo fue casi completamente marítimo. Hasta aproximadamente el año 1000 a. C., las armas se hicieron de bronce, y los pueblos que no poseían el metal necesario en su propio territorio se vieron obligados a adquirirlo por el comercio o por la piratería. Esta última era un recurso pasajero, y donde las circunstancias sociales y políticas eran bastante estables, resultaba más provechoso el comercio. La isla de Creta parece haber sido la precursora. Porque aproximadamente durante once siglos, o sea, de 2500 a. C. hasta 1400 a. C., floreció en Creta una cultura artística avanzada: la minoica. Lo que sobrevive de este arte da una impresión de alegría y de un lujo casi decadente, muy distinto de la tristeza aterradora de los templos egipcios.

Apenas se supo nada de esta importante civilización hasta las excavaciones de sir Arthur Evans y otros. Fue una civilización marítima en estrecho contacto con Egipto (excepto durante el tiempo de los hicsos). Por los cuadros egipcios se ve que el comercio, muy considerable, entre Egipto y Creta fue llevado a cabo por los navegantes de Creta; este comercio alcanzó su punto culminante en 1500 a. C. La religión cretense parece haber tenido cierta afinidad con las de Siria y Asia Menor, pero en el arte existía más semejanza con Egipto, aunque el arte de Creta era muy original y asombrosamente lleno de vida. El centro de la civilización cretense era el llamado *Palacio de Minos*, en Cnosos, del cual quedaron recuerdos en las tradiciones de la Grecia clásica. Los palacios de Creta eran espléndidos, pero fueron destruidos al final del siglo XIV a. C., probablemente por los invasores griegos. La cronología de la historia de Creta se deduce de los

objetos egipcios encontrados en la isla, y de objetos cretenses hallados en Egipto; nuestros conocimientos se basan enteramente en las pruebas arqueológicas.

Los cretenses adoraron una diosa, o acaso varias. La más segura era la *Señora de los animales*, cazadora y, probablemente, el origen de la clásica Artemisa.[3] Según parece era también madre; la única deidad masculina, aparte del *Señor de los animales*, es su hijito. Hay ciertas pruebas de una fe en una vida futura, en la que, como en la egipcia, los actos terrenales reciben recompensa o castigo. Pero en general, parece que los cretenses fueron gente alegre, no muy abrumados por las supersticiones fúnebres. Eran aficionados a las corridas de toros, en las que toreros de ambos sexos realizaron asombrosas faenas acrobáticas. Sir Arthur Evans cree que las corridas de toros eran fiestas religiosas, y que los participantes pertenecían a la más alta aristocracia, punto de vista no aceptado generalmente. Los cuadros que nos han quedado están llenos de movimiento y realismo.

Los cretenses poseían una escritura lineal, pero no ha sido descifrada. En su patria eran pacíficos y sus ciudades no tenían murallas; indudablemente estaban defendidas por la fuerza naval.

Antes de la destrucción de la cultura minoica, ésta se extendió, alrededor de 1600 a. C., al continente griego, donde perduró, a través de varias fases y modificaciones, hasta aproximadamente 900 a. C. Esta civilización del continente se llamó micena; se la conoce por las tumbas de los reyes y las fortalezas en las cumbres de los montes, que hacen suponer un temor a la guerra más fuerte que en los cretenses. Las tumbas y las fortalezas siguieron impresionando la imaginación de la Grecia clásica. Los productos artísticos más antiguos en los palacios son realmente artesanía cretense, o muy análogos a los de Creta. La civilización micena, vista por la bruma de la leyenda, es la que describió Homero.

Respecto a los micenos reina una gran inseguridad. ¿Debían su civilización al hecho de ser conquistados por los cretenses? ¿Hablaron griego o era una raza indígena anterior? No es posible dar una contestación definitiva a estas preguntas, si bien hay evidencia de que probablemente fueron conquistadores que hablaban el griego y que, por lo menos, la

aristocracia consistía en invasores rubios del Norte, que trajeron consigo el idioma griego.[4] Los griegos llegaron a Grecia en tres olas sucesivas: primero los jonios, después los aqueos y por fin los dorios. Los jonios, aun siendo conquistadores, parecen haber adoptado la civilización cretense en su totalidad, así como, más tarde, los romanos adoptaron la civilización de Grecia. Pero los jonios fueron desbaratados y desposeídos de sus derechos en gran escala por sus sucesores, los aqueos. Por las tablillas hititas encontradas en Boghaz-Keui, se sabe que los aqueos tenían un gran imperio organizado en el siglo XIV a. C. La civilización micena, que se había debilitado por la guerra de los jonios y aqueos, fue prácticamente destruida por los dorios, los últimos invasores de Grecia. Mientras los invasores precedentes habían adoptado ampliamente la religión minoica, los dorios conservaron la religión original indoeuropea de sus antepasados. La religión de los tiempos micenos, sin embargo, perduraba especialmente en las clases inferiores, y la religión de la Grecia clásica fue una mezcla de las dos. Algunas de las diosas clásicas eran, ciertamente, de origen miceno.

Aunque parece probable lo arriba relatado, debemos tener presente que no *sabemos* si los micenos eran griegos o no. Lo que sí sabemos es que su civilización decayó, que en su último período, el hierro sustituyó al bronce, y que durante cierto tiempo la supremacía marítima pasó a los fenicios.

Tanto en la época tardía de la era micena como después, algunos invasores se establecieron, haciéndose agricultores, mientras que otros siguieron su camino, primero a las islas y Asia Menor, luego a Sicilia y el sur de Italia, donde fundaron ciudades que vivían del comercio marítimo. En estas ciudades los griegos realizaron primeramente hechos civilizadores nuevos; la supremacía de Atenas se dio más tarde, y también tuvo una estrecha conexión con el Poder naval.

El continente griego es montañoso y muy estéril. Sin embargo, hay muchos valles fértiles con fácil acceso al mar, pero las montañas impiden las comunicaciones por tierra con los demás. En estos valles se formaron pequeñas comunidades aisladas que vivían de la agricultura y se concentraron alrededor de una pequeña ciudad, generalmente cerca del mar. En tales circunstancias era natural que, tan pronto como la población de una

comunidad aumentase más rápidamente que sus recursos internos, los que no podían subsistir en su tierra se dedicaran a la navegación. Las ciudades del continente fundaron colonias, frecuentemente en lugares donde era mucho más fácil encontrar subsistencia que en la tierra natal. Así, en el período histórico más remoto, los griegos de Asia Menor, Sicilia e Italia eran mucho más ricos que los del continente de Grecia.

El sistema social era muy diferente en las distintas regiones de Grecia. En Esparta, una pequeña aristocracia vivía de la labor de los siervos oprimidos de una raza distinta; en las regiones agrícolas más pobres, la población consistía principalmente en granjeros que cultivaban su propia tierra con ayuda de sus familias. Pero donde florecieron el comercio y la industria, los ciudadanos libres se enriquecieron, utilizando esclavos varones en las minas y mujeres en la industria textil. Estos esclavos, en Jonia procedían de la población bárbara vecina y, generalmente, se adquirían en las guerras. Con la riqueza creciente se aislaron más las mujeres respetables; en tiempos posteriores tuvieron poca parte en los aspectos civilizados de la vida griega, excepto en Esparta y en Lesbos.

Hubo una evolución muy general, primeramente de la monarquía a la aristocracia, después alternando la tiranía con la democracia. Los reyes no eran absolutos, como los de Egipto y Babilonia; eran asistidos por un Consejo de Ancianos y no podían quebrantar la costumbre impunemente. *Tiranía* no quería decir necesariamente mal gobierno, sino solamente gobierno de un hombre cuyo derecho al trono no era hereditario. *Democracia* significaba: un gobierno de todos los ciudadanos; los esclavos y esclavas no estaban incluidos. Los primeros tiranos, como los Médicis, obtuvieron su poder por ser los miembros más ricos de sus plutocracias respectivas. Con frecuencia, la fuente de su riqueza era la posesión de minas de oro y plata, que rindieron aún más provecho por la nueva institución de la moneda, que procedía del reino de Lidia, adyacente a Jonia.[5] La moneda parece haber sido inventada poco antes del año 700 a. C.

Uno de los resultados más importantes, para los griegos, del comercio o de la piratería —al principio casi no se diferenciaban— fue el arte de

escribir. Aunque la escritura había existido durante miles de años en Egipto y Babilonia y los cretenses minoicos tuvieron una conocida ahora como modalidad del griego, no se sabe de cierto cuándo los griegos se hicieron con la escritura alfabética. Aprendieron este arte de los fenicios quienes, como otros habitantes de Siria, sufrieron la influencia de Egipto y Babilonia, y poseyeron la supremacía en el comercio marítimo hasta la aparición de las ciudades griegas de Jonia, Italia y Sicilia. En el siglo XIV a. C., al escribir a Ikhnaton (rey herético de Egipto), los sirios emplearon aún la escritura cuneiforme babilónica; pero Hiram de Tiro (969-936) se servía del alfabeto fenicio que se había derivado, probablemente, de la escritura egipcia. Los egipcios usaron al principio una escritura meramente de imágenes; poco a poco, las imágenes más convencionales llegaron a representar sílabas (las primeras sílabas de los nombres de los objetos pintados), y por fin letras aisladas, por el estilo de «A era un arquero que mató a una rana».[6] Este último paso, no dado por completo por los egipcios, sino por los fenicios, dotó al alfabeto de todas sus ventajas. Los griegos, tomándolo de los fenicios, modificaron el alfabeto para adaptarlo a su idioma, y realizaron la importante innovación de añadirle vocales en vez de emplear solamente consonantes. No hay duda de que la adquisición de este método práctico de escritura contribuyó mucho al rápido incremento de la civilización griega.

El primer producto notable de la civilización helénica fue Homero. Todo lo relacionado con él se basa en conjeturas, pero hay un punto de vista muy extendido de que se trata más bien de una serie de poetas que de uno solo. Según los que mantienen esta idea, la *Ilíada* y la *Odisea* tardaron aproximadamente doscientos años en terminarse; algunos afirman que fueron escritas entre 750 y 550 a. C.,[7] mientras que otros opinan que *Homero* estaba casi terminado hacia el final del siglo VIII.[8] Los poemas homéricos en su forma actual fueron llevados a Atenas por Pisístrato, quien reinó (con interrupciones) de 560 a 527 a. C. Desde este tiempo, la juventud ateniense aprendió de memoria Homero, lo que constituía la parte más importante de su educación. En algunas partes de Grecia, especialmente en Esparta, Homero no tuvo el mismo prestigio hasta fecha posterior.

Los poemas de Homero —como los romances cortesanos de la tardía Edad Media— representan el punto de vista de una aristocracia civilizada que no toma en cuenta, por ser plebeyas, varias supersticiones en que aún creía la plebe. En tiempos muy posteriores, muchas de estas supersticiones surgieron nuevamente. Guiados por la antropología, numerosos escritores modernos han llegado a la conclusión de que Homero, lejos de ser primitivo, era un expurgador, una especie de pensador racionalista del siglo XVIII, respecto a los mitos antiguos, manteniendo el ideal de la clase superior de ilustración urbana. Los dioses olímpicos que representan la religión en Homero, no fueron los únicos objetos de adoración entre los griegos en esta época, ni posteriormente. Existían elementos más oscuros y salvajes en la religión popular, tenidos a raya por lo mejor del intelecto griego, pero que estaban al acecho para dar el zarpazo en momentos de debilidad o de terror. En el tiempo de la decadencia las creencias que Homero había descartado resultaron aún persistentes, medio sepultadas durante el período clásico. Este hecho explica muchas cosas que de otro modo parecen contradictorias y sorprendentes.

En todas partes era la religión primitiva más de tipo tribual que personal. Se verificaron ciertos ritos que por magia simpatizante querían favorecer los intereses de la tribu, especialmente respecto a la fertilidad vegetal, animal y humana. El solsticio de invierno era el momento en que había que animar al sol para que no disminuyera en su vigor; la primavera y el otoño también exigían ceremonias adecuadas. Estas fiestas producían, frecuentemente, una gran excitación colectiva, en la que los individuos perdieron el sentido de su estado de separación, sintiéndose unidos a toda la tribu. En el mundo entero, en cierto estadio de la evolución religiosa, animales sagrados y seres humanos fueron sacrificados y comidos en ceremonias. En las distintas religiones, esto ocurrió en diferentes fechas. El sacrificio humano duró, generalmente, más tiempo que el comerse las víctimas humanas como sacrificio; en Grecia persistió aún al comienzo de los tiempos históricos. Los ritos de la fertilidad, sin estos aspectos crueles, eran corrientes en toda Grecia; los misterios de Eleusis, particularmente, fueron de modo esencial agrícolas en cuanto a su simbolismo.

Se debe admitir que la religión en Homero no es muy religiosa. Los dioses son completamente humanos, distinguiéndose de los hombres sólo en que eran inmortales y en que poseían poderes sobrehumanos. Moralmente nada se puede decir en favor de ellos, y es difícil comprender cómo han podido inspirar tanto temor. En algunos pasajes —se supone que son los tardíos— se los trata con una irreverencia volteriana. El sentimiento genuino religioso que se encuentra en Homero tiene menos que ver con los dioses del Olimpo que con creaciones borrosas, como el Hado, la Necesidad o el Destino, a los que Zeus mismo se tiene que someter. El Hado ejercía una gran influencia sobre toda la ideología griega, y acaso era una de las fuentes de las que la ciencia sacaba su fe en la ley de la naturaleza.

Los dioses homéricos eran los de una aristocracia conquistadora, no las deidades útiles de la fertilidad, de la gente que en realidad labraba los campos. Gilbert Murray observa:[9]

«Los dioses de la mayoría de las naciones pretenden haber creado el mundo. Los del Olimpo, no. Lo más que hicieron fue conquistarlo… Y en cuanto han conquistado sus reinos, ¿qué hacen? ¿Atienden al gobierno? ¿Fomentan la agricultura? ¿Practican el comercio o la industria? Nada en absoluto. ¿Por qué habían de trabajar honradamente? Encuentran más fácil vivir de los ingresos y atemorizar con truenos a la gente que no paga. Son caudillos conquistadores, bucaneros reales. Luchan y se divierten, juegan y hacen música; beben mucho y se ríen a carcajadas del pobre diablo que les sirve. Nunca temen nada, excepto a su propio rey. No mienten, a no ser en el amor y en la guerra».

Los héroes humanos de Homero tampoco se comportan muy bien. La familia principal es la casa de Pélope, pero no logra establecer el modelo de una vida familiar feliz.

«Tántalo, el fundador asiático de la dinastía, empezó su vida con una ofensa directa contra los dioses; según unos, intentando engañarlos para que comieran carne humana, la de su propio hijo Pélope. Éste, habiendo sido salvado milagrosamente, los injurió a su vez. Ganó su famosa carrera de carro contra Oinomaos, rey de Pisa, por el consentimiento de Myrtilos, el conductor mismo del rey, y después se libró de su conspirador, al que había

prometido una recompensa, arrojándole al mar. La maldición cayó sobre sus hijos, Atreo y Tiestes, en la forma que llaman los griegos *Ate*, un impulso fuerte, y hasta realmente irresistible, al crimen. Tiestes sedujo a la esposa de su hermano, y consiguió así privar a la familia de la *suerte*, que era el famoso carnero del toisón de oro. Atreo, en cambio, logró que su hermano fuese desterrado, y volviendo a llamarle bajo el pretexto de una reconciliación, le dio un banquete, ofreciéndole la carne de sus propios hijos. La maldición fue heredada ahora por el hijo de Atreo, Agamenón, el cual ofendió a Artemisa matando un ciervo sagrado; sacrificó a su propia hija Ifigenia para aplacar a la diosa y obtener un paso seguro a Troya para su flota; fue asesinado por su infiel esposa Clitemnestra y el amante de ella, Egisto, un hijo superviviente de Tiestes. Orestes, hijo de Agamenón, a su vez, vengó a su padre, matando a su madre y a Egisto».[10]

Homero fue un producto perfecto de Jonia, o sea de una parte del Asia Menor helénica y de las islas adyacentes. En cierta época, durante el siglo VI, hacia el final, los poemas homéricos adquirieron su forma actual. En éste empezaron también la ciencia, la filosofía y las matemáticas griegas. Al propio tiempo ocurrieron acontecimientos de importancia fundamental en otras partes del mundo. Confucio, Buda y Zoroastro,[11] si existieron, pertenecen probablemente a dicho siglo. A mediados de él, el Imperio persa fue establecido por Ciro; hacia su final, las ciudades griegas de Jonia, a las que los persas habían concedido una autonomía limitada, iniciaron una rebelión, frustrada, que fue dominada por Darío, y los mejores de sus hombres fueron exiliados. Varios de los filósofos de este período eran refugiados que caminaron de ciudad en ciudad en las regiones aún no sometidas del mundo helénico, extendiendo la civilización, que hasta entonces había quedado principalmente confinada a Jonia. En sus viajes fueron tratados con benignidad. Jenófanes, que floreció en la última parte del siglo VI, y que era un exiliado, cuenta: «Esto es lo que debemos hablar al amor de la lumbre en el invierno, tumbados en blandos lechos, después de un buen banquete, bebiendo vino dulce y garbanzos tostados: ¿De qué país es usted y qué edad tiene, mi buen señor? ¿Y cuántos años tenía cuando llegaron los medos?». El resto de Grecia logró conservar su

independencia en las batallas de Salamina y Platea, después de las cuales Jonia fue liberada por cierto tiempo.[12]

Grecia estaba dividida en gran número de pequeños Estados independientes, cada uno de los cuales consistía en una ciudad con una pequeña porción de territorio laborable alrededor. El nivel de la civilización era muy diferente en las distintas partes del mundo griego, y solamente una minoría de ciudades contribuyó al conjunto de la obra helénica. Esparta, de la cual tendré que hablar mucho —más adelante—, fue importante en el sentido militar, pero no en el cultural. Corinto era rico y próspero, un gran centro comercial, pero no prolífico en grandes hombres.

Además existían comunidades rurales puramente agrícolas, como la proverbial Arcadia, a la que los hombres de ciudad se figuraban, idílica, pero que en realidad estaba llena de antiguos horrores bárbaros.

Los habitantes adoraban a Hermes y a Pan, y tenían multitud de cultos a la fertilidad en los que frecuentemente una sencilla columna cuadrada hacía las veces de una estatua de la deidad. La cabra era el símbolo de la fertilidad, porque los aldeanos eran demasiado pobres para tener toros. Cuando el alimento era escaso, golpeaban la estatua de Pan (cosas análogas han ocurrido hasta hoy en remotas aldeas chinas). Hubo un clan de Lobos Feroces que realizó sacrificios humanos y, probablemente, canibalismo. Se creía que quienquiera que probase la carne de una víctima humana sacrificada se convertiría en Lobo Feroz. Tenían una cueva consagrada a Zeus Licos (Zeus-Lobo), en la que nadie tenía sombra, y el que entraba se moría dentro del año. Todas estas supersticiones florecían aún en los tiempos clásicos.[13]

Pan, cuyo nombre original era (según algunos) *Paon*, lo que significa pastor, adoptó su nombre mejor conocido, que se interpretaba como Dios Universal, cuando los atenienses le veneraron en el siglo V, después de la guerra de Persia.[14]

Sin embargo, en la Grecia antigua existió lo que nosotros entendemos por religión. Era lo relacionado con Dioniso, o Baco, no con los Olímpicos. A Baco lo consideramos naturalmente como el dios del vino y de la embriaguez, de fama dudosa. La forma en que surgió —aparte de su

adoración—, un profundo misticismo que influyó en gran medida en muchos filósofos, e incluso tuvo su parte en la formación de la teología cristiana, es muy notable, y debe ser comprendida por toda persona que quiera estudiar el desarrollo de la ideología griega.

Dioniso o Baco era originalmente un dios de Tracia. Los tracios eran mucho menos civilizados que los griegos, que los consideraron como bárbaros. Como todos los agricultores primitivos, tenían cultos a la fertilidad y a un dios que la fomentaba. Su nombre era Baco. Nunca estuvo muy claro si Baco tenía la figura de hombre o de toro. Cuando se descubrió la fabricación de la cerveza creyeron que la embriaguez era divina, y rindieron honor a Baco. Cuando más tarde conocieron la vid y aprendieron a beber vino, le consideraron aún superior.

Su función como propulsor de la fertilidad en general queda subordinada a la que se relacionaba con la uva y la locura divina producida por el vino.

No se sabe en qué fecha llegó su culto desde Tracia a Grecia, pero parece haber sido justamente antes del comienzo de los tiempos históricos. El culto a Baco fue considerado con hostilidad por los ortodoxos, pero sin embargo echó raíces. Contiene muchos elementos bárbaros, por ejemplo, descuartizar a los animales salvajes y comerlos crudos. Tenía un extraño elemento de feminismo. Matronas respetables y doncellas, en grandes grupos, pasaban noches enteras en las colinas, en danzas extáticas y en un estado de embriaguez, quizá en parte alcohólico, pero ante todo místico. Los maridos no estaban conformes con estas prácticas, pero no se atrevieron a oponerse a la religión. La belleza y el salvajismo de este culto están descritos en *Las bacantes*, de Eurípides.

El éxito de Dioniso en Grecia no es sorprendente. Como todas las comunidades que se han civilizado rápidamente, los griegos —por lo menos una parte de ellos— desplegaron un amor a lo primitivo y el ansia de un modo de vivir más instintivo y pasional que el sancionado por la moral corriente. Para el hombre o la mujer que, por coerción, son más civilizados de conducta que de sentimiento, la razón les resulta molesta, y la virtud es como una carga y esclavitud. Esto conduce a una reacción de pensamiento,

sentimiento y conducta. A nosotros nos interesa especialmente la reacción del pensamiento, pero antes hemos de decir algo sobre la reacción del sentimiento y de la conducta.

El hombre civilizado se distingue del salvaje principalmente por la *prudencia* o, para emplear un término más amplio, por la *previsión*. Está dispuesto a sufrir penas momentáneas para obtener placeres futuros, incluso aunque éstos sean muy lejanos. Esta moral adquirió importancia con la aparición de la agricultura; animales y hombres no solían trabajar en la primavera para tener alimento en el invierno próximo, salvo en algunas formas puramente instintivas, por ejemplo, las abejas preparando la miel, o las ardillas enterrando nueces. En estos casos no existe la previsión, hay un impulso directo para una acción que al espectador humano evidentemente le resultará útil más tarde. La verdadera previsión no sólo aparece cuando el hombre obra sin que ningún impulso lo dirija, sino porque su razón le aconseja que en el porvenir sacará más provecho así. La caza no requiere una determinada previsión porque es agradable, pero labrar el suelo significa trabajo y no se hace por impulso espontáneo.

La civilización contrarresta el impulso, no solamente por la previsión, que sería un freno voluntario, sino también por la ley, la moral y la religión. Hereda este freno del bárbaro, pero le reduce la parte instintiva y acrecienta la sistemática. Ciertos actos son denominados criminales y se castigan; otros, aunque no castigados por la ley, se consideran como malos, y los que los cometen sufren la reprobación social. La institución de la propiedad privada trae consigo la sujeción de la mujer, y generalmente la creación de una clase de esclavos. Por un lado, los fines de la comunidad se imponen al individuo, y por otro lado el individuo, habiéndose acostumbrado a considerar su vida como un conjunto, sacrifica cada vez el presente al porvenir.

Es evidente que este proceso puede ser llevado demasiado lejos, como, por ejemplo, en el caso del avaro. Pero aun sin llegar a estos extremos, la prudencia puede fácilmente traer consigo la pérdida de las mejores cosas de la vida. Los adoradores de Dioniso reaccionan contra la prudencia. En la embriaguez física o espiritual recobran una intensidad de sentimiento que la

prudencia ha destruido. Encuentran el mundo lleno de delicia y belleza, y su fantasía se libera de repente de la prisión de las preocupaciones cotidianas. El rito báquico producía lo que se llamaba *entusiasmo*, lo cual quiere decir, etimológicamente, que el dios entraba en la persona que le vengaba, y que ésta entonces se creía una con el dios. Muchas cosas admirables de las obras humanas llevan en sí un elemento de embriaguez,[15] donde la prudencia es barrida por la pasión. Sin el elemento báquico la vida carecería de interés; con él, es peligrosa. La prudencia contra la pasión: este conflicto se extiende por toda la Historia. Es un conflicto en el cual no debíamos tomar parte por uno o por otro bando resueltamente.

En la esfera del pensamiento, la civilización sobria es, *grosso modo*, sinónimo de ciencia. Pero la ciencia pura no es satisfactoria; los hombres necesitan también la pasión, el arte y la religión. La ciencia puede poner límites al saber, pero no a la imaginación. Entre los filósofos griegos, como entre los de los tiempos posteriores, hubo quienes fueron principalmente científicos, y otros más religiosos; estos últimos debían, directa o indirectamente, mucho a la religión de Baco. Esto se aplica especialmente a Platón, y a través de él a las filosofías posteriores que últimamente desembocaron en la teología cristiana.

El culto a Dioniso, en su forma original, era salvaje y en muchos aspectos repulsivo. No fue en esta forma como influyó en los filósofos, sino en la forma espiritualizada atribuida a Orfeo, que era asceta, y sustituía la embriaguez física por la mental.

Orfeo es una figura oscura, pero interesante. Algunos autores creen que era un personaje real; otros que un dios o un héroe imaginario. Según la tradición, vino de Tracia, como Baco, pero parece más probable que viniera (él o el movimiento que se asocia a su nombre) de Creta. Es cierto que las doctrinas de Orfeo contienen muchas ideas que parecen tener su fuente original en Egipto, y fue principalmente a través de Creta como influyó Egipto en Grecia. Se dice que Orfeo era un reformador al que desgarraron las ménades frenéticas, alcohólicas, instigadas por la ortodoxia báquica. Su amor a la música no se destaca tanto en las versiones antiguas de la leyenda como posteriormente. En primer lugar era sacerdote y filósofo.

Como quiera que fuese la doctrina de Orfeo (si existió), la que se conoce bien es la de los órficos. Creían en la transmigración del alma; enseñaban que el alma puede tener en otro mundo un goce eterno, sufrir el tormento eterno o temporal, según la manera de vivir en la Tierra. Aspiraban a hacerse *puros*, en parte por ceremonias de purificación, en parte evitando cierto tipo de contaminación. Los más ortodoxos entre ellos se abstenían de tomar alimento animal, excepto en ocasiones rituales, cuando lo comían como sacramento. Sostenían que el hombre es mitad de tierra, mitad de cielo; con una vida pura, la parte celeste aumenta, disminuyendo la terrena. Al final, el hombre puede llegar a ser uno con Baco, y llamarse *un Baco*. Existía una teología desarrollada, según la cual Baco nació dos veces, una vez de su madre, Sémele, y otra del muslo de su padre, Zeus.

Hay muchas formas del mito de Dioniso. En una es hijo de Zeus y Perséfone; cuando era niño fue descuartizado por los titanes, que comieron su carne, menos el corazón. Hay quien dice que este corazón fue entregado a Sémele por Zeus, otros creían que Zeus lo comió; en ambos casos dio origen al segundo nacimiento de Dioniso. Desgarrar animales salvajes y devorar su carne cruda, para los báquicos significaba, probablemente, la repetición del desgarramiento y la devoración de Dioniso por los titanes, y el animal representaba, en cierto modo, una encarnación del dios. Los titanes eran nacidos de la tierra, pero después de devorar al dios poseían una chispa divina. Así el hombre está hecho en parte de tierra y en parte es divino, y los ritos báquicos tendían a hacerle casi completamente divino.

Eurípides pone en boca de un sacerdote órfico la siguiente significativa confesión:[16]

Señor del confín Tiriano de Europa,
hijo de Zeus, quien postras a tus pies
cien ciudadelas de Creta:
Te busco desde ese lugar oscuro.

Cubierto por la Viga dispuesta y labrada
por el acero de Chalib y la sangre del toro salvaje,
juntados por la intachable madera de cipreses
solidificados. En una corriente pura

han transcurrido mis días. Soy el ciervo,
iniciado del Júpiter de Ida[17]
donde mora Zagreus[18] de medianoche. Allí estoy,
he soportado este grito del trueno.

Cumplí sus fiestas rojas, sangrientas,
sostuve la llama de la montaña de la Gran Madre,
estoy liberado, se me llama un Baco,
son los sacerdotes cubiertos de cotas de mallas quienes me llaman así.

Vestido de blanco puro, me mantuve limpio
del vil nacimiento del hombre, y del barro del ataúd.
Y siempre desterré de mis labios
toda carne muerta que antes fuera de ser viviente.

Las tablillas órficas se han encontrado en las tumbas, dando instrucciones al alma del muerto, cómo ha de hallar el camino al otro mundo y lo que debía decir para ser digno de la salvación. Están rotas e incompletas; la más conservada (la de Petelia) dice:

A la izquierda de la casa del Hades encontrarás un manantial;
a su lado está un blanco ciprés.
No te acerques a este pozo-manantial.
Sino hallarás otra fuente junto al Lago de la Memoria.
Aguas frías manan de él, y hay guardianes delante.
Di: «Soy un hijo de la tierra y del cielo estrellado,
pero mi raza es del cielo (únicamente). Lo sabéis.
Y ¡ay!, sufro sed, y sucumbo. Dadme rápidamente
el agua fría que mana del Lago de la Memoria».
Y ellos mismos te darán de beber del sagrado manantial,
y después, entre los otros héroes tendrás tu dominio…

Otra tablilla dice:

Salve, tú que has soportado el sufrimiento…
de hombre te has convertido en dios.

Y otra reza así:

Dichoso y bendito Tú, serás dios en vez de mortal.

El manantial del que el alma no debe beber es el Leteo, pues es el del olvido; la otra fuente es Mnemósine, el recuerdo. El alma, en el otro mundo,

si quiere salvarse, no debe olvidar, sino al contrario, adquirir una memoria sobrenatural.

Los órficos eran una secta de ascetas; para ellos el vino era sólo un símbolo, como más tarde en el sacramento cristiano. La embriaguez que buscaron era la del *entusiasmo*, la unión con el dios. Creían que así ellos mismos obtendrían el saber místico que, ordinariamente, nunca llegarían a conseguir. Este elemento místico entró en la filosofía griega con Pitágoras, que fue un reformador del orfismo, así como Orfeo había sido un reformador de la religión dionisiaca. Por Pitágoras entraron elementos órficos en la filosofía de Platón, y por Platón en la mayor parte de la filosofía posterior de índole religiosa.

Ciertos elementos típicamente báquicos sobrevivieron dondequiera que el orfismo tuvo influencia. Uno era el feminismo, del cual hay mucho en Pitágoras, y que en Platón llegó hasta el punto de aspirar a una igualdad política completa de la mujer. «Las mujeres, como sexo —dice Pitágoras—, tienen una afinidad más natural con la piedad». Otro elemento báquico consistía en el respeto de la emoción violenta. La tragedia griega nació de los ritos de Dioniso. Eurípides, especialmente, adoraba a los dioses principales del orfismo: Dioniso y Eros. No siente respeto por el hombre frío, pagado de sí mismo, y que siempre se comporta bien; en sus tragedias éste se vuelve loco o sufre otro castigo de los dioses, a causa de su actitud blasfema. La tradición convencional respecto a los griegos dice que manifestaron una serenidad admirable, lo que les permitía contemplar la pasión desde fuera, percibiendo toda su belleza, pero permaneciendo ellos tranquilos y olímpicos. Éste es un punto de vista muy unilateral. Quizá sea cierto en cuanto a Homero, Sófocles y Aristóteles, pero desde luego no respecto a los griegos que directa o indirectamente sucumbieron ante las influencias báquica u órfica. En Eleusis, donde los misterios del mismo nombre formaron la parte más sagrada de la religión ateniense, se cantaba el siguiente himno:

> Alzando tu copa de vino
> en tu revelación enloquecedora, al florido valle de Eleusis
> llegas tú, ¡salve a ti, Baco, Pan!

En *Las bacantes*, de Eurípides, el coro de las ménades despliega una combinación de poesía y desenfreno, que es precisamente todo lo contrario de la serenidad. Celebran la delicia de rasgar miembro por miembro un animal salvaje, comiéndole crudo de vez en cuando.

¡Oh, qué alegría, vagar por los montes en desenfrenada carrera
cuando está el sagrado fauno,
y todo lo demás se desvanece!
Junto a la alegría de las rápidas fuentes rojas,
la sangre de la desgarrada cabra montés,
la gloria de las furias del animal salvaje
cuando en la cumbre aparece el día.
A los montes de Frigia y de Lidia
Bromios[19] señala el camino.

La danza de las ménades en las montañas no era solamente salvaje; era una evasión de la carga y de las preocupaciones de la civilización hacia el mundo de la belleza no humana y la libertad del viento y de las estrellas. En un estado de ánimo menos frenético, cantan:

¿Volverán alguna vez
las danzas largas, largas?
En la oscuridad hasta que palidezcan las estrellas,
¿sentiré el rocío en mi garganta, y la corriente
del viento en mi cabello? ¿Lucirán nuestros blancos pies
en los oscuros espacios?
¡Oh!, los veloces pies del fauno corren al bosque,
solos, en la hierba y la belleza;
el salto del perseguido, ya no en terror,
más allá de los lazos y de la trampa mortal.
Sin embargo, en la lejanía suena una voz,
una voz, y un temor, y el correr de la jauría.
¡Oh!, el salvaje vivir, la fuga silvestre,
adelante por ríos y cañadas.
¿Es alegría o terror, lo que a ti, veloz, impulsa la tempestad?
Hacia los campos solitarios queridos, no perturbados por los
hombres, donde no suenan voces, y entre el verde sombrío,
viven ignoradas las cosas pequeñas de los bosques.

Antes de repetir que los griegos eran serenos, trátese de imaginar a las mujeres de Filadelfia comportándose de esta manera, incluso en una obra de Eugene O’Neill.

El órfico no es más *sereno* que el adorador primitivo de Dioniso. Para un órfico, la vida en este mundo es pena y tristeza. Estamos atados a una rueda que gira en interminables vueltas de nacimiento y muerte. Nuestra vida verdadera está en las estrellas, pero estamos atados a la Tierra. Solamente por purificación y renuncia y por una vida ascética podemos escapar de esta rueda y alcanzar al fin el éxtasis de la unión con Dios. Esto no es el punto de vista de gente a quien la vida resulta fácil y placentera. Se parece más a la canción de los negros:

> A Dios contaré todas mis penas
> cuando llegue a casa.

No todos los griegos, pero sí muchos de ellos, eran apasionados, desgraciados, en conflicto consigo mismo, llevados a un lado por el intelecto y a otro por las pasiones, con bastante imaginación para concebir la idea del cielo y del infierno. Tenían la máxima «nada en exceso», pero en realidad eran exaltados en todo: en la idea pura, en la poesía, en la religión y en el pecado. Esta combinación de pasión e intelecto los hizo grandes, mientras lo fueron. Ninguno de los dos elementos solo hubiera transformado el mundo para todos los tiempos venideros como ellos lo hicieron. Su prototipo en mitología no es el Zeus Olímpico, sino Prometeo, que bajó el fuego del cielo y fue castigado con el tormento eterno.

Sin embargo, si tomásemos como característica de los griegos, en conjunto, lo antes dicho, pecaríamos también de unilaterales como cuando los llamábamos *serenos*. En realidad, había dos tendencias en Grecia: una apasionada, religiosa, mística, ultramundana, y otra alegre, empírica, racionalista y con afán de conocer diversidad de hechos. Heródoto representa esta última tendencia, lo mismo que los primeros filósofos jónicos y, hasta cierto punto, también Aristóteles. Beloch (*op. cit.*, lib. I, pág. 434), después de describir el orfismo, dice:

«Pero el pueblo griego estaba demasiado lleno de vigor juvenil para que fuera aceptada, generalmente, una creencia que niega este mundo y traslada la verdadera vida al más allá. Por consiguiente, la doctrina quedó limitada al círculo relativamente estrecho de los iniciados, sin adquirir la menor

influencia en la religión del Estado, ni siquiera en las comunidades que, como Atenas, habían introducido la celebración de los misterios en el rito oficial, colocándolos bajo la protección legal. Tenía que pasar un milenio entero hasta que estas ideas —en una forma teológica muy distinta— obtuvieran la victoria en el mundo griego».

Esto podría parecer una exageración, sobre todo en cuanto a los misterios de Eleusis, que estaban impregnados de orfismo. Hablando en términos generales, los que tenían un temperamento religioso se inclinaron al orfismo, mientras que los racionalistas lo despreciaron. Se puede establecer el paralelo con el metodismo en Inglaterra, en la segunda parte del siglo XVIII y la primera del XIX.

Sabemos más o menos lo que un griego culto aprendía de su padre, pero muy poco de lo que en su temprana edad le enseñaba su madre, que en alto grado era excluida de una civilización que tanto entusiasmó a los hombres. Es probable que los atenienses cultos, incluso en la época de su mayor florecimiento, por muy racionalistas que puedan haber sido en sus métodos mentales explícitamente conscientes, conservaran de la tradición y de la infancia una manera de pensar y de sentir más primitiva, que siempre resultaría victoriosa en tiempos de tensión. Por esto, ningún análisis simple de la ideología griega resulta adecuado.

La influencia de la religión, y en especial de la no olímpica, sobre la filosofía griega, no se reconoció debidamente hasta los tiempos modernos. Un libro revolucionario, *Prolegómenos al estudio de la religión griega*, de Jane Harrison, pone de relieve tanto los elementos primitivos como los dionisiacos en la religión de los griegos en general. *De la religión a la filosofía*, de F. M. Cornford, se propone enseñar a los estudiantes de filosofía griega la influencia de la religión sobre los filósofos, pero muchas de las interpretaciones no son del todo fieles, por ejemplo, en la antropología.[20] El juicio más equilibrado que conozco se encuentra en *La filosofía griega primitiva*, de John Burnet, especialmente en el capítulo «Ciencia y religión». El conflicto entre la ciencia y la religión surgió, dice, «del renacimiento religioso que se produjo en la Hélade en el siglo VI a. C.», y con el cambio de escenario desde Jonia hacia el Oeste. «La religión

de la Hélade continental —prosigue— se había desarrollado de una manera muy distinta de la de Jonia. Especialmente la adoración a Dioniso —que vino de Tracia, y sólo se menciona en Homero—, contenía en germen una visión completamente nueva respecto a la relación del hombre con el mundo. Sería equivocado atribuir a los tracios mismos ideas muy exaltadas; pero, indudablemente, el fenómeno del éxtasis sugirió a los griegos que el alma era algo más que un doble débil del Yo, y que solamente *fuera del cuerpo* mostraba su verdadera naturaleza.

»Parecía como si la religión griega estuviese a punto de entrar en el mismo estadio que habían alcanzado ya las religiones de Oriente; y si no fuera por la aparición de la ciencia, difícilmente se comprendería qué es lo que podía haber detenido esa tendencia. Se suele decir que los griegos se salvaron de una religión de tipo oriental porque no tenían una casta sacerdotal; pero esto sería confundir el efecto con la causa. Los sacerdotes no crean dogmas, aunque los conservan, una vez existentes; y en los estadios tempranos de su evolución, los pueblos orientales no poseían una clase sacerdotal en este sentido. No era tanto la ausencia de una casta sacerdotal como la existencia de escuelas científicas lo que salvó a Grecia.

»La nueva religión —porque en un sentido era nueva, aunque en otro, tan vieja como la humanidad— alcanzó su punto culminante de desarrollo con la fundación de las comunidades órficas. Según sabemos, su país originario era el Ática; pero se extendieron con extraordinaria rapidez, especialmente en Italia del Sur y Sicilia. Principalmente eran congregaciones para la adoración de Dioniso; pero se distinguieron por dos características, nuevas entre los helenos: Consideraron la revelación como fuente de la autoridad religiosa y estaban organizadas como comunidades artificiales. Los poemas que contenían su teología se atribuyeron al Orfeo de Tracia, que personalmente había descendido al Hades, y, por lo tanto, era un guía seguro a través de los peligros que acechaban al alma desencarnada en el otro mundo».

Burnet sigue diciendo que existe una asombrosa analogía entre las creencias órficas y las que predominan en la India aproximadamente por la misma época, aunque afirma que no puede haber habido contacto ninguno.

Después llega a la original interpretación de la palabra *orgía*, que los órficos emplearon para designar *sacramento*, cuyo fin era purificar el alma del creyente, poniéndole en condiciones de salvarse de la rueda del nacimiento. Los órficos, en contraposición a los sacerdotes de los cultos olímpicos, fundaron lo que nosotros llamaríamos *iglesias*, o sea comunidades a las que todo el mundo, sin distinción de raza o sexo, podía ser admitido por iniciación, y de su influencia surgió la concepción de la filosofía como modo de vida.

CAPÍTULO II

La escuela de Mileto

En toda historia de la filosofía para estudiantes, lo primero que se relata es que la filosofía empezó con Tales, quien dijo que todo estaba hecho de agua. Esto desanima al principiante, que lucha —y quizá no mucho— por sentir el respeto por la filosofía que se espera de él. Sin embargo, hay motivo para sentir admiración por Tales, aunque quizá más como hombre de ciencia que como filósofo en el sentido moderno del término.

Tales era de Mileto, Asia Menor, una ciudad comercial floreciente, en la que había una gran población de esclavos y una lucha de clases enconada entre los ricos y los pobres libres. «En Mileto, el pueblo resultó primero victorioso, asesinando a las mujeres e hijos de los aristócratas; después dominaron los aristócratas que quemaron vivos a sus enemigos y alumbraron las plazas de la ciudad con antorchas vivientes».[21] Cosas parecidas ocurrían en la mayoría de las ciudades de Asia Menor en la época de Tales.

Mileto, como otras ciudades comerciales de Jonia, tuvo un desarrollo económico y político importante en los siglos VII y VI a. C. Al principio, el Poder político pertenecía a la aristocracia terrateniente, pero fue reemplazado poco a poco por una plutocracia de comerciantes. Y ésta, a su vez, por un tirano que (como de costumbre) lograba el Poder con el apoyo del partido democrático. El reino de Lidia estaba situado al este de las ciudades costeras griegas, pero mantuvo relaciones amistosas con ellas hasta la caída de Nínive (606 a. C.). Este hecho permitió a Lidia dirigir su atención al Oeste, pero Mileto consiguió mantener las relaciones amistosas,

especialmente con Creso, último rey de los lidios, que fue derrotado por Ciro en el año 546 a. C. También hubo importantes relaciones con Egipto, donde el rey dependía de los mercenarios griegos, y había abierto ciertas ciudades al comercio griego. La primera colonia griega en Egipto fue un fuerte, ocupado por tropas milesias, pero la más importante en el período 610-560 a. C. fue Dafnes. Aquí, Jeremías y muchos otros fugitivos judíos se refugiaron, huyendo de Nabucodonosor (*Jeremías*, XLIII, 5 §§); pero mientras Egipto, indudablemente, influyó en los griegos, los judíos no ejercieron tal influjo, ni tampoco podemos suponer que Jeremías sintiera más que horror hacia los escépticos jonios.

En cuanto a la fecha de Tales, el mejor dato, como vimos, es que fue famoso por haber predicho un eclipse que, según los astrónomos, debió de haber ocurrido en el año 585 a. C. Otra prueba concuerda en situar sus actividades aproximadamente por esta época. No demuestra un genio extraordinario el haber predicho un eclipse. Mileto era aliado de Lidia, y ésta mantenía relaciones culturales con Babilonia. Los astrónomos babilónicos habían descubierto que los eclipses se repiten en un ciclo de diecinueve años aproximadamente. Sabían predecir los eclipses de la Luna con bastante seguridad, pero no los eclipses solares, debido a que éstos pueden ser visibles en un lugar, y en otro no. Por consiguiente, podían saber únicamente que en tal o cual fecha era de esperar un eclipse, y esto es probablemente todo lo que Tales sabía. Ni él ni ellos supieron la razón de este ciclo.

Se cuenta que Tales había viajado por Egipto, y que llevó de aquí a los griegos la ciencia de la geometría. Lo que de ésta supieron los egipcios fueron principalmente cosas rudimentarias, y no hay razón para creer que Tales hubiese llegado a conseguir pruebas por argumentos deductivos, como más tarde consiguieron los griegos. Parece haber descubierto cómo se calcula la distancia de un barco en el mar, por las observaciones hechas en dos puntos en tierra, y cómo se calcula la altura de una pirámide por la longitud de su sombra. Otros muchos teoremas geométricos se atribuyeron a él, pero tal vez erróneamente.

Fue uno de los siete sabios de Grecia, cada uno de los cuales había pronunciado un dicho sabio; es un error suponer que el suyo fuese: «el agua es lo mejor».

Según Aristóteles, creía que el agua es la sustancia original de la cual todas las demás se han formado; sostuvo que la tierra descansa sobre agua. Aristóteles dice también de él que había afirmado que el imán posee un alma, porque hace mover al hierro; además, que todas las cosas estaban llenas de dioses.[22]

La afirmación de que todo estaba hecho de agua se debe considerar como una hipótesis científica y de ninguna manera como una necedad. No hace tantos años, la idea generalmente aceptada era que todo se originaba del hidrógeno, que es dos tercios de agua. Los griegos eran temerarios en sus hipótesis, pero la escuela de Mileto, por lo menos, estaba en condiciones de demostrarlas empíricamente. Demasiado poco se sabe si Tales pudo reconstruirlo satisfactoriamente, pero de los sucesores de Mileto se sabe más, y es razonable suponer que algo de su visión procedía de él. Su ciencia y filosofía eran primitivas, pero estimularon el pensamiento y la observación.

Existen muchas leyendas sobre él, si bien no creo se sepan más hechos positivos de los que menciono. Algunas historietas son divertidas, por ejemplo, la que cuenta Aristóteles en su *Política* (1259.a): «Se le reprochaba su pobreza porque demostraba que la filosofía no servía para nada. Según la leyenda, supo por su conocimiento de las estrellas, cuando aún era invierno, que se presentaría una gran cosecha de aceitunas el año siguiente; así, habiendo poco dinero, dio créditos para el empleo de todas las prensas de olivos de Quíos y Mileto, que había alquilado a bajo precio porque nadie compitió con él. Cuando llegó el tiempo de la cosecha, y se necesitaban muchas prensas de repente, él las alquiló al precio que quiso, y ganó muchísimo dinero. Así mostró al mundo que los filósofos pueden enriquecerse fácilmente si quieren, pero que su anhelo era otro».

Anaximandro, el segundo filósofo de la escuela de Mileto, es mucho más interesante que Tales. Su fecha es incierta, pero se cree que tenía sesenta y cuatro años en 546 a. C., y hay razones para creer que esto se

aproxima a la verdad. Sostenía que todas las cosas provenían de una sola sustancia primaria, pero que ésta no era el agua como pensó Tales, ni ninguna otra sustancia que conocemos. Era infinita, eterna y sin edad y «envolvía a todos los mundos», porque creía que nuestro mundo era uno solo entre muchos. La sustancia primaria se transformaba en varias sustancias conocidas, y éstas, a su vez, en otras. Hace la siguiente afirmación de interés y muy importante respecto a eso:

«De donde las cosas se han originado pasan nuevamente a otra cosa, como es ordenado, porque realizan la reparación y compensación mutua por sus injusticias conforme al orden de los tiempos».

La idea de la justicia cósmica y humana desempeñó un papel en la religión y la filosofía griegas que no es fácil comprender para el hombre moderno; en efecto, nuestra palabra *justicia* apenas expresa lo que entonces quería decir, pero es difícil encontrar otra mejor. La idea que Anaximandro tiene es la siguiente: en el mundo existía una determinada proporción de fuego, tierra y agua, pero cada elemento (considerado como un dios) tiende continuamente a ensanchar su dominio. Hay, sin embargo, una especie de obligación o ley natural que restablece constantemente el equilibrio; donde antes había fuego queda ceniza, y ésta es la tierra. Tal concepto de la justicia —de no sobrepasar los límites eternamente fijados— era una de las creencias más profundas de los griegos. Los dioses tenían que someterse a esta justicia lo mismo que los hombres, pero la fuerza suprema no era personal, ni un dios supremo.

Anaximandro poseía un argumento para demostrar que la sustancia primaria no podía ser agua ni ningún otro elemento conocido. Pues si uno fuese primario, hubiera conquistado a los demás. Según Aristóteles, Anaximandro decía que estos elementos conocidos se encuentran en lucha unos con otros. El aire es frío, el agua húmeda y el fuego caliente. «Y, por lo tanto, si uno de ellos fuese infinito, los demás ya no existirían». La sustancia primaria debe ser, por consiguiente, neutral en esta lucha cósmica.

Había un movimiento eterno en el curso del cual se efectuó el origen de los mundos. Los mundos no fueron creados, como dice la teología judía o cristiana, sino que evolucionaron. También en el reino animal hubo tal

evolución. Los seres vivientes surgieron del elemento húmedo cuando fue evaporado por el Sol. El hombre, como todos los demás animales, procedía de los peces. Tuvo que salir de animales de otra especie, porque debido a su larga infancia, no podía haber sobrevivido originalmente como es ahora.

Anaximandro estaba lleno de curiosidad científica. Se dice que fue el primero que hizo un mapa. Creía que la Tierra tenía forma de cilindro, y se le atribuye haber enseñado que el Sol era 27 o 28 veces mayor que la Tierra.

Es original en sus afirmaciones científicas y racionalista. Anaxímenes, el último del trío de Mileto, es menos interesante que Anaximandro, pero aporta adelantos importantes. No se sabe con certeza la fecha de su vida. Seguramente fue posterior a Anaximandro, y floreció, sin duda, antes de 494 a. C., puesto que en aquel año Mileto fue destruida por los persas durante el tiempo en que aplastaron la rebelión jónica.

Dijo que la sustancia fundamental era el aire. El alma es aire; el fuego, aire enrarecido; cuando el aire se condensa se convierte, primero, en agua; después, si se densifica más, en tierra y, por fin, en piedra. Esta teoría tiene el mérito de establecer diferencias cuantitativas entre las distintas sustancias; todo es cuestión del grado de condensación.

Creía que la Tierra tiene la forma de una mesa redonda, y que el aire la rodea por todas partes: «Como nuestra alma, siendo aire, nos sujeta, así el aliento y el aire circunda al mundo entero». Parece que el mundo respira.

Anaxímenes fue más admirado en la Antigüedad que Anaximandro, aunque hoy día ocurra al revés. Tuvo una gran influencia en Pitágoras y la filosofía posterior. Los pitagóricos descubrieron que la Tierra tiene forma de esfera, pero los atomistas defendieron la teoría de Anaxímenes, que creía que era un disco.

La escuela de Mileto es importante, no precisamente por lo que llevó a cabo, sino más bien por lo que inició. Nació del contacto del espíritu griego con Babilonia y Egipto. Mileto era una rica ciudad comercial en la que los prejuicios y supersticiones primitivos estaban atenuados por el trato con muchos otros pueblos. Jonia —hasta que fue dominada por Darío al principio del siglo V— era, desde el punto de vista cultural, la región más importante del mundo helénico. No tuvo apenas contacto con el

movimiento religioso de Dioniso y Orfeo; su religión era olímpica, pero parece que no le dieron gran importancia. Las especulaciones de Tales, Anaximandro y Anaxímenes se deben considerar como hipótesis científicas, y raras veces señalan intrusiones indebidas de deseos antropomórficos e ideas morales. Los problemas que plantearon eran importantes, y su vigor inspiró a los investigadores posteriores.

El próximo estadio de la filosofía griega asociado con las ciudades griegas de Italia del Sur es más religioso y, en particular, más órfico, en ciertos aspectos más interesante y admirable en su realización, pero de espíritu menos científico que el de los filósofos de Mileto.

CAPÍTULO III

Pitágoras

Pitágoras, cuya influencia en los tiempos antiguos y modernos es el tema de este capítulo, es intelectualmente uno de los hombres más importantes que han existido, tanto cuando era sabio como cuando no lo era. La matemática como argumento deductivo-demostrativo empieza con él, y en él está unida con una forma peculiar de misticismo. La influencia de las matemáticas en la filosofía, en parte debida a él, ha sido desde entonces tan profunda como funesta.

Empecemos con lo poco que sabemos de su vida. Nació en la isla de Samos, y tuvo su época de florecimiento alrededor de 532 a. C. Según algunos autores era hijo del dios Apolo, otros dicen que fue hijo del rico ciudadano Mnesarcos; que elija el lector entre las dos posibilidades. En su tiempo, Samos fue gobernada por el tirano Polícrates, un viejo pícaro que se había enriquecido mucho, y que poseía una gran flota.

Samos era la rival comercial de Mileto; sus negociantes llegaron hasta Tartesos, en España, famoso por sus minas. Polícrates fue tirano de Samos, alrededor de 535 a. C., y gobernó hasta 515 a. C. No tenía escrúpulos morales, se deshizo de dos hermanos que al principio habían reinado con él, y solía emplear su gran flota para la piratería. Se aprovechó de que Mileto había sido sometida recientemente a Persia. Para impedir una mayor expansión de los persas hacia Occidente, se hizo aliado de Amasis, rey de Egipto. Pero cuando Cambises, rey de Persia, dedicó todas sus fuerzas a la conquista de Egipto, Polícrates vio que éste tenía probabilidades de ganar, y se pasó al otro lado. Mandó una flota, compuesta de sus enemigos políticos,

para atacar Egipto; pero las tripulaciones se rebelaron, y volvieron a Samos para atacarle. Sin embargo, los dominó, pero por fin cayó porque le traicionó su avaricia. El sátrapa persa de Sardes fingió que quería rebelarse contra el gran rey, y que pagaría enormes sumas por la ayuda de Polícrates. Éste marchó al continente para celebrar una entrevista, y allí fue capturado y crucificado.

Polícrates patrocinaba el arte y embelleció Samos con notables obras públicas. Anacreonte era el poeta de su corte. Pitágoras, sin embargo, vivía en desacuerdo con su Gobierno, y abandonó Samos. Se dice con ciertos visos de probabilidad que Pitágoras visitó Egipto y aprendió allí mucho; sea como fuere, lo cierto es que se estableció por fin en Crotona, en el sur de Italia.

Las ciudades griegas del sur de Italia, lo mismo que Samos y Mileto, eran ricas y prósperas; además no estaban expuestas al peligro de los persas.[23] Las dos mayores eran Síbaris y Crotona. Síbaris tiene fama proverbial por su lujo. Diodoro dice que sus habitantes en las épocas de mayor grandeza, deben haber ascendido a unos 300.000, aunque esto es indudablemente una exageración. Crotona tenía poco más o menos las mismas dimensiones que Síbaris. Las dos ciudades vivían de la importación de mercancías jónicas a Italia, en parte para el concurso de este país, en parte para la reexportación, desde la costa occidental a Galia y España. Las distintas ciudades griegas de Italia lucharon entre sí con ahínco; cuando Pitágoras llegó a Crotona había sido vencida en aquel momento por Lócride. Poco después, sin embargo, Crotona obtuvo una victoria absoluta en la guerra contra Síbaris, la cual fue casi del todo destruida (510 a. C.). Síbaris había estado estrechamente unida con Mileto por el comercio. Crotona era famosa por la medicina; Demócedes de Crotona fue el médico de Polícrates, y después de Darío.

En Crotona, Pitágoras fundó una sociedad de discípulos que durante cierto tiempo adquirió influencia en la ciudad. Pero al final los ciudadanos se volvieron contra él, y se marchó a Metapontio (también en el sur de Italia), donde murió. Pronto se convirtió en una figura mística, a la que se atribuyeron milagros y poderes mágicos, pero también fue el fundador de

una escuela de matemáticos.[24] De esta forma, dos tradiciones opuestas se disputaron su memoria, y es difícil entresacar la verdad. Pitágoras es una de las figuras más interesantes y desconcertantes de la Historia. No sólo las tradiciones que se refieren a él son a la vez una mezcla de verdad y fantasía, sino que incluso en su forma menos discutible y desnuda se nos presenta una psicología muy extraña. Se le puede describir, brevemente, como una combinación de Einstein y Mrs. Eddy. Fundó una religión cuyos dogmas principales eran la transmigración de las almas[25] y que el comer alubias era un pecado. Su religión se encarnó en una Orden religiosa, que en algunos lugares tomó las riendas del Estado, y estableció una regla de los santos. Pero los no regenerados suspiraban por las alubias, y se rebelaron más pronto o más tarde.

Algunas de las reglas de la Orden de Pitágoras eran las siguientes:

1. Abstenerse de las alubias.
2. No recoger lo que se había caído.
3. No tocar un gallo blanco.
4. No romper el pan.
5. No pasar sobre un travesaño.
6. No remover la lumbre con hierro.
7. No comer de una hogaza de pan entera.
8. No coger una guirnalda.
9. No sentarse en una medida de a cuarto.
10. No comer corazón.
11. No andar por las carreteras.
12. No dejar que las golondrinas aniden en el tejado de la propia casa.
13. Cuando el puchero se quita de la lumbre, no dejar su marca en la ceniza, sino removerla.
14. No mirar un espejo al lado de una luz.
15. Al levantarse de las sábanas, enrollarlas y hacer desaparecer la huella del cuerpo.[26]

Todas estas prescripciones pertenecen a conceptos primitivos de tabú.

Cornford (*De la religión a la filosofía*), dice que, a su juicio, «la escuela de Pitágoras representa la principal corriente de la tradición mística que

hemos puesto en contraste con la tendencia científica». Considera a Parménides, al que llama «descubridor de la lógica», como un producto del pitagorismo, y Platón mismo encontró la fuente principal de su inspiración en la filosofía italiana. Dice que el pitagorismo fue un movimiento de reforma dentro del orfismo, y el orfismo, a su vez, una reforma de la adoración a Dioniso. El contraste de lo racional con lo místico —que se extiende por toda la Historia— aparece primeramente entre los griegos como una oposición entre los dioses olímpicos y los otros menos civilizados que tenían más afinidad con las creencias primitivas tratadas por los antropólogos. En esta división, Pitágoras estaba del lado del misticismo, aunque el suyo tenía una nota particularmente intelectual. Él se atribuía a sí mismo un carácter semidivino, y parece haber dicho: «Hay hombres y dioses, y seres como Pitágoras». Todos los sistemas que inspiró presentan una tendencia, como dice Cornford, «ultramundana, dando todo el valor a la unidad invisible de Dios, y condenando el mundo visible como falso y engañoso, un medio turbio, en el cual los rayos de la luz celeste se quiebran y transforman en bruma y tinieblas».

Dicearco dice que Pitágoras enseñó «primero, que el alma es inmortal y que se transforma en otras especies de cosas vivientes; además, que todo lo que nace vuelve a nacer en las revoluciones de un determinado ciclo, pues nada es absolutamente nuevo; y que todo lo que nace con vida debe ser tratado como cosa afín».[27] Se cuenta que Pitágoras, como San Francisco, predicaba a los animales.

En la sociedad que fundó fueron admitidos hombres y mujeres en iguales condiciones; la propiedad era común, y había modo de vivir común. Incluso los descubrimientos científicos y matemáticos fueron considerados colectivos, y místicamente atribuidos a Pitágoras aun después de su muerte. Hippasos de Metapontio, que violó esta regla, naufragó, porque la ira divina le castigó por su impiedad.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con las matemáticas? Se relaciona por medio de una ética que ensalzaba la vida contemplativa. Burnet resume esta ética de la manera siguiente:

«Somos extranjeros en este mundo; el cuerpo es la tumba del alma y, sin embargo, no debemos intentar escaparnos por el suicidio; porque somos rebaños de Dios, que es nuestro pastor, y sin su mandato no tenemos derecho a desaparecer. En esta vida hay tres clases de hombres, lo mismo que hay tres clases de personas que van a los juegos olímpicos. La más baja es la que va a comprar y vender, la segunda a tomar parte en las competencias. Pero los mejores son los que solamente van a contemplar el espectáculo. La más grande purificación es, por lo tanto, la ciencia desinteresada, y el hombre que se dedica a ella, el verdadero filósofo, se libra más eficazmente de la *rueda del nacimiento*».[28]

Los cambios en el significado de las palabras son muchas veces muy instructivos. Por ejemplo, hablé de la palabra *orgía*; ahora voy a tratar de la palabra *teoría*. Originalmente fue una palabra órfica que Cornford interpreta como «contemplación apasionada simpática». Dice: «El espectador se identifica con el dios que sufre, muere su muerte y renace nuevamente con su nacimiento». Para Pitágoras, «la contemplación simpática apasionada» era intelectual y desembocó en la ciencia de las matemáticas. De esta manera, por el pitagorismo, la palabra *teoría* ha adquirido poco a poco su sentido moderno; pero para los admiradores de Pitágoras conservaba un elemento de revelación extática. Para los que de mala gana han aprendido en la escuela un poco de matemáticas, les parecerá algo extraño; pero los que han experimentado el placer embriagador de la súbita intelección que producen las matemáticas, de vez en cuando, a los que las aman, el concepto de Pitágoras les parecerá muy natural, aunque no fuese cierto. Podría parecer como si el filósofo empírico fuese esclavo de su materia, pero que el matemático puro, como el músico, es creador libre de su mundo de belleza ordenada.

Es interesante observar en la descripción que hace Burnet de la ética de Pitágoras la oposición a los valores modernos. Los hombres de nuestro tiempo, por ejemplo, en un partido de fútbol, consideran a los jugadores más valiosos que a los espectadores. Lo mismo pasa con el Estado: admiran más a los políticos, que son los que participan en el juego, que a los simples espectadores. Este cambio de valores está relacionado con el cambio del

sistema social: el guerrero, el aristócrata, el plutócrata y el dictador tienen cada uno su propia norma de lo bueno y verdadero. El aristócrata poseía cierta parte de la teoría filosófica por estar asociado con el genio griego, porque la virtud de la contemplación conquistó el apoyo teológico, y porque el ideal de la verdad desinteresada prestó dignidad a la vida académica. Se debe definir al aristócrata como una persona perteneciente a una sociedad de iguales que vive del trabajo de los esclavos o, en todo caso, del trabajo de hombres cuya inferioridad no se pone en duda. Hay que observar que esta definición incluye al santo y al sabio, en cuanto las vidas de estos hombres son más contemplativas que activas.

Las definiciones modernas de la verdad, tales como las del pragmatismo e instrumentalismo, que son más prácticas que contemplativas, están inspiradas por el industrialismo en oposición a la aristocracia.

Piénsese lo que se desee de un sistema social que tolera la esclavitud, hay que reconocer que debemos las matemáticas puras a la aristocracia en el sentido que hemos dado a esta clase. El ideal contemplativo, puesto que condujo a la creación de las matemáticas puras, fue la fuente de una actividad útil; esto aumentó su prestigio y le preparó un éxito en la teología, en la ética y en la filosofía, que de otra manera no hubiera disfrutado.

Hemos tratado, pues, de dos aspectos de Pitágoras: como profeta religioso y como matemático puro. En ambos campos tuvo una influencia inconmensurable, y los dos campos de su actividad no distaban tanto el uno del otro como puede parecer a una mente moderna.

La mayor parte de la ciencia ha estado unida, al principio, a ciertas creencias falsas que le dieron un valor ficticio. La astronomía estaba asociada con la astrología, la química con la alquimia. Las matemáticas estaban ligadas a un tipo de error más refinado. El conocimiento matemático pareció seguro, exacto y aplicable a la realidad; además, se adquiría solamente por el pensamiento, sin necesidad de la observación. Por consiguiente, se creía que proporcionaba un ideal, del que el conocimiento empírico corriente distaba mucho. Se suponía, basándose en las matemáticas, que el pensamiento era superior a los sentidos, y la intuición a la observación. Si el mundo de los sentidos no es apto para las matemáticas,

tanto peor para él. Se buscaban de distintas maneras métodos para acercarse al ideal del matemático, y las sugerencias que de allí resultaban fueron la fuente de muchos errores en la metafísica y en la teoría del conocimiento. Esa forma de filosofía empieza con Pitágoras.

Pitágoras, como sabe todo el mundo, dijo que «todas las cosas eran números». Esta afirmación, interpretada a la manera moderna, es lógicamente un disparate, pero lo que quería expresar no lo era del todo. Él descubrió la importancia de los números en la música, y la relación que estableció entre la música y la aritmética sobrevive en los términos matemáticos «media armónica» y «progresión armónica». Se imaginaba los números como figuras, tal como aparecen en los dados o los naipes; todavía hoy hablamos de cuadrados y cubos de los números, y estos términos proceden de Pitágoras. También cita números oblongos, triangulares, piramidales, etc. Eran éstos los números de guijarros (o, como diríamos con más naturalidad, perdigones), necesarios para hacer las formas en cuestión. Él consideraba, probablemente, el mundo como atómico, y los cuerpos hechos de moléculas compuestas de átomos dispuestos en varias formas. Así esperaba hacer de la aritmética el estudio fundamental para la física y la estética.

El descubrimiento más grande de Pitágoras, o de sus discípulos más allegados, fue la proposición de los triángulos rectángulos, de que la suma de los cuadrados de los catetos es igual al cuadrado de la hipotenusa. Los egipcios ya sabían que un triángulo cuyos lados son 3, 4, 5, tiene un ángulo recto, pero parece que los griegos fueron los primeros en observar que $3^2 + 4^2 = 5^2$ y, siguiendo esta sugerencia, los primeros en descubrir una prueba de la proposición general.

Desgraciadamente para Pitágoras, este teorema condujo al descubrimiento de los inconmensurables, que parecía refutar toda su filosofía. En un triángulo rectángulo isósceles el cuadrado de la hipotenusa es el doble del cuadrado de cada cateto. Supongamos que cada cateto mide una pulgada; ¿qué longitud tiene, pues, la hipotenusa? Supongamos que su longitud es m/n pulgadas; entonces $m^2/n^2 = 2$. Si m y n tienen un factor común, hágase la división, y entonces m o n deben ser impares. Ahora es m^2

$= 2n^2$, por lo tanto, m^2 es par, por lo tanto, *m* es par y *n* es impar. Supongamos que $m = 2p$. Entonces $4p^2 = 2n^2$; por consiguiente, $n^2 = 2p^2$ y, por lo tanto, *n* es par, *contra hip.* Por consiguiente, ninguna fracción de *m/n* medirá la hipotenusa. Esta prueba, en su sustancia, está en Euclides, libro X.[29]

Este argumento demostraba que, sea la que fuere la unidad de longitud que adoptemos, hay longitudes que no guardan relación numérica exacta con la unidad, en el sentido de que no hay dos enteros *m, n*, tales que *m* veces la longitud en cuestión, sea *n* veces la unidad. Esto convenció a los matemáticos griegos de que la geometría debía establecerse independiente de la aritmética. Hay pasajes en los diálogos de Platón que prueban que la consideración por separado de la geometría era muy corriente en su época; Euclides la perfeccionó. Este sabio, en el libro II, demuestra geométricamente muchas cosas que naturalmente deberíamos demostrar por álgebra, por ejemplo $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$. A causa de la dificultad de los inconmensurables estimó necesario este método. Lo mismo ocurre con las proposiciones de los libros V y VI. Todo el sistema es lógicamente delicioso y anticipa el rigor de los matemáticos del siglo XIX. Mientras no existió una teoría aritmética adecuada de los inconmensurables, el método de Euclides era el mejor posible en geometría. Cuando Descartes introdujo la geometría coordenada, dando el lugar supremo a la aritmética, supuso la posibilidad de una solución del problema de los inconmensurables, aunque entonces no fue encontrada.

La influencia de la geometría en la filosofía y el método científico ha sido profunda. La geometría, tal como fue establecida por los griegos, comienza con axiomas que son (o creían serlo) evidentes en sí mismos. Luego avanza la geometría por razonamientos deductivos hasta los teoremas que no son, ni mucho menos, evidentes en sí. Los axiomas y teoremas se tienen por ciertos en el espacio real, y éste es algo dado por la experiencia. Así parecía ser posible descubrir cosas del mundo real, descubriendo primero lo que es evidente en sí, y después haciendo uso de la deducción. Esta idea influyó en Platón, Kant y en la mayoría de los filósofos intermedios. Cuando dice la Declaración de la Independencia que

«estas verdades las consideramos como evidentes en sí», se rige por Euclides. La doctrina del siglo XVIII de los derechos naturales es una búsqueda de axiomas euclidianos en el campo de la política.[30] La forma de «los principios» de Newton, a pesar de su materia reconocidamente empírica, está dominada del todo por Euclides. La teología, en sus exactas formas escolásticas, se nutre de la misma fuente; la religión personal se deriva del éxtasis; la teología, de las matemáticas, y ambas se encuentran en Pitágoras.

Creo que la matemática es la fuente principal de la fe en la verdad eterna y exacta y en un mundo suprasensible e inteligible. La geometría trata de círculos exactos, pero ningún objeto sensible es exactamente circular; por muy cuidadosamente que manejemos el compás, siempre habrá imperfecciones e irregularidades. Esto sugiere la idea de que todo el razonamiento exacto comprende objetos ideales, en contraposición a los sensibles; es natural seguir adelante y argüir después que el pensamiento es más noble que los sentidos y los objetos de la idea más reales que los que percibimos por los sentidos. Las doctrinas místicas respecto a la relación del tiempo con la eternidad también se apoyaron en las matemáticas puras, porque los objetos, como los números, si son reales, son eternos y no colocados en el tiempo. Estos objetos eternos pueden ser concebidos como pensamientos de Dios. De allí se deriva la doctrina de Platón de que Dios es un geómetra, y la de sir James Jeans de que Dios ama la aritmética. La religión racionalista en contraposición a la apocalíptica ha sido completamente dominada desde Pitágoras y, sobre todo, desde Platón, por las matemáticas y sus métodos.

La combinación de matemáticas y teología que se inició con Pitágoras caracterizó la filosofía religiosa en Grecia, en la Edad Media y en los tiempos modernos, hasta Kant. El orfismo anterior a Pitágoras era análogo a las religiones asiáticas de misterios. Pero en Platón, San Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza y Leibniz existe una fusión íntima de religión y razonamiento, de aspiración moral y admiración lógica por lo eterno, que procede de Pitágoras, distinguiéndose la teología intelectualizada de Europa del misticismo más directo de Asia. Solamente en los tiempos modernos ha

sido posible declarar abiertamente que Pitágoras estaba en un error. No conozco ningún otro hombre que hubiese tenido mayor influencia en el campo del pensamiento. Lo digo porque lo que aparece como platonismo resulta, después de analizarlo, esencialmente pitagorismo. Toda la concepción de un mundo eterno que se revela al intelecto y no a los sentidos, se deriva de él. Si no fuera por él, los cristianos no habrían considerado a Cristo como el Verbo; a él deben los teólogos la búsqueda de *pruebas* lógicas de la existencia de Dios y de la inmortalidad. Sin embargo, en Pitágoras todo eso queda aún sobreentendido. Cómo se hizo explícito lo veremos más adelante.

CAPÍTULO IV

Heráclito

Hoy día son corrientes dos actitudes opuestas frente a los griegos. Una, prácticamente general desde el Renacimiento hasta hace poco, considera a los griegos, con una adoración casi supersticiosa, como inventores de todo lo mejor y como hombres de un genio sobrehumano, con los que los modernos no pueden aspirar a compararse. La otra actitud, inspirada en los triunfos de la ciencia y en una creencia, considera a los griegos, con una adoración casi supersticiosa, como un íncubo, y afirma que la mayor parte de sus contribuciones al pensamiento deberían olvidarse. Yo no puedo adoptar ninguna de estas posiciones extremas; cada una tiene su parte de razón y de error. Antes de entrar en más detalles, quisiera explicar qué clase de sabiduría podemos aún extraer del estudio del pensamiento griego.

Varias hipótesis son posibles respecto a la naturaleza y estructura del mundo. El progreso de la metafísica, en cuanto ha existido, consistió en un afinamiento gradual de todas estas hipótesis, en un desarrollo de sus implicaciones y en una nueva formulación de cada una de ellas para afrontar las objeciones propuestas por sus partidarios rivales. Concebir el universo según cada sistema es un placer para la imaginación y un antídoto contra el dogmatismo. Además, aunque ninguna de estas hipótesis pueda ser demostrada, hay un conocimiento genuino en el descubrimiento de lo que trae consigo, al hacer cada una consecuente consigo misma y con los hechos conocidos. Pues casi todas las que han influido en la filosofía moderna fueron primeramente ideadas por los griegos; su fuerza inventiva en materias abstractas nunca puede ser alabada lo bastante. Todo lo que diré

de los griegos procederá principalmente de este punto de vista. Los considero como los creadores de teorías que después se han independizado, desarrollándose, y que han podido sobrevivir y evolucionar en el transcurso de más de dos mil años, aunque al principio eran ciertamente infantiles.

Los griegos aportaron algo que representa un valor más permanente para el pensamiento abstracto: descubrieron las matemáticas y el arte del razonamiento por deducción. La geometría, especialmente, es un invento griego, sin el cual la ciencia moderna hubiera sido imposible. Pero en relación con las matemáticas se evidencia la unilateralidad del genio griego. Razonó por inferencia de lo evidente en sí, no por inducción del hecho observado. Sus éxitos asombrosos en el empleo de este método indujeron a error, no solamente al mundo antiguo, sino también a la mayor parte de los modernos. Sólo de modo muy lento, el método científico que trata de conseguir principios inductivamente por medio de la observación de hechos particulares ha sustituido la creencia helénica en la deducción de axiomas luminosos extraídos de la mente del filósofo.

Por esta razón, entre otras, es un error considerar a los griegos con una adoración supersticiosa. El método científico, si bien fueron algunos de ellos los primeros que tuvieron cierta vislumbre de él, es completamente ajeno a su espíritu, y el intento de glorificar a los griegos, empequeñeciendo el progreso intelectual de los últimos cuatro siglos, tiene un efecto negativo sobre el pensamiento moderno.

Existe, sin embargo, un argumento más general contra la adoración, tanto cuando se trata de los griegos como de otros. Al estudiar a un filósofo, la actitud adecuada consiste en no profesar ni adoración ni desprecio, sino más bien una especie de simpatía hipotética, hasta que sea posible ver lo que deba creerse de sus teorías, y solamente entonces un renacimiento de la actitud crítica, que debe parecerse en lo posible al estado de ánimo de una persona que abandona las opiniones que hasta ahora profesaba. El desprecio impide la primera parte de este proceso; la adoración, la segunda. Hay que tener presente lo que sigue: primero, que un hombre cuyas opiniones y teorías valen la pena de ser estudiadas debe haber poseído cierta inteligencia, y segundo, que no es probable que nadie haya llegado a la

verdad completa y definitiva en ninguna materia. Cuando un hombre inteligente manifiesta una opinión que nos parece evidentemente absurda, no deberíamos intentar comprobar que está en lo cierto, sino averiguar cómo llegó a tener la *apariencia* de una verdad. Este ejercicio de la imaginación histórica y psicológica amplía nuestro pensamiento y nos ayuda al mismo tiempo a reconocer cuán necios parecerán muchos de nuestros prejuicios más acariciados en una época de espíritu distinto.

Entre Pitágoras y Heráclito, del que nos ocuparemos en este capítulo, hay otro filósofo de menor importancia: Jenófanes. La fecha de su vida es incierta; se basa principalmente en el hecho de que alude a Pitágoras, y de que Heráclito hace mención de él. Era jonio de nacimiento, pero vivió la mayor parte de su vida en el sur de Italia. Creyó que todas las cosas estaban hechas de tierra y agua. Respecto a los dioses, era un librepensador muy pronunciado. «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo lo que es vergonzoso y desafortunado entre los mortales: robos, adulterios y engaños…; los mortales creen que los dioses son como ellos, tienen vestidos cual ellos y voces y figura… sí, y si los bueyes, caballos o leones tuviesen manos y supieran pintar con ellas, produciendo obras de arte como lo hacen los hombres, los caballos pintarían los dioses como caballos, los bueyes como sus semejantes, y formarían sus cuerpos a la imagen de su especie. Los etíopes hacían sus dioses negros y chatos; los tracios, con ojos azules y rubios». Él creía en un Dios único, distinto en forma y pensamiento de los hombres, quien «sin esfuerzo manejaba todas las cosas por la mera fuerza del espíritu». Jenófanes se burlaba de la doctrina de Pitágoras de la transmigración. «Una vez, así cuentan, él (Pitágoras) pasó por donde se maltrataba a un perro. “Detente —dijo—, no le hagas daño. Es el alma de un amigo. Lo supe en cuanto oí su voz”». Jenófanes creyó que era imposible determinar la verdad en cuestiones de teología. «La verdad absoluta, respecto a los dioses y a todas las cosas de las que hablo, no la sabe nadie ni la sabrá. Incluso si alguien, casualmente, dice algo muy cierto, aun así no lo sabe; donde quiera que sea, sólo se puede adivinar».[31]

Jenófanes ocupa un lugar entre los racionalistas que se oponían a las tendencias místicas de Pitágoras y otros, pero como pensador independiente

no es de primera fila.

La doctrina de Pitágoras, como vimos, es muy difícil de separar de la de sus discípulos, y aunque Pitágoras mismo data de muy temprano, la influencia de su escuela es posterior a varios otros filósofos. El primero de los que establecieron una teoría que aún tiene influencia fue Heráclito, quien tuvo su época culminante en 500 a. C. Poco se sabe de su vida, excepto que era un ciudadano aristocrático de Éfeso. Ante todo, fue famoso en la Antigüedad por su doctrina que decía que todo se halla en un estado fluyente, pero veremos que esto es solamente un aspecto de su metafísica.

Heráclito, aunque jonio, no pertenecía a la tradición científica de los de Mileto.[32] Era un místico, pero de una clase especial. Consideraba el fuego como sustancia fundamental; todo, como la llama en un fuego, nace por la muerte de otra cosa. «Los mortales son inmortales, y los inmortales, mortales; unos experimentan la muerte de otros y mueren la vida de otros». «Existe unidad en el mundo, pero compuesta de una combinación de elementos opuestos». «Todas las cosas proceden de una, y esta una de todas las cosas», pero las muchas cosas tienen menos realidad que una sola, que es Dios.

Por lo que queda de sus escritos no parece haber sido un carácter amable. Era despreciativo y todo lo contrario de un demócrata. De sus conciudadanos dice: «A los efesios les convendría ahorcarse, al menos todos los hombres adultos, y dejar la ciudad a los imberbes, porque han desterrado a Hermodoro, el mejor, diciendo: no queremos un hombre que se destaque entre nosotros. Si hay un hombre excelente, hay que echarle, para que viva entre otros». Habla mal de todos sus predecesores eminentes, con una sola excepción. «Homero debía ser borrado de la lista y golpeado». «De todos los discursos que he oído no hay ni uno que comprenda que la sabiduría está aparte de todo». «El conocimiento de muchas cosas no implica entendimiento, pues entonces hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, Jenófanes y a Hecateo». «Pitágoras… aspiraba a su propia sabiduría, lo cual solamente era un conocimiento de muchas cosas, y una especie de engaño». La única excepción de sus sentencias condenatorias es Teutamo, a quien considera como «más importante que los demás». Cuando

buscamos la razón de tal alabanza encontramos que Teutamo había dicho que «la mayoría de los hombres eran malos».

Su desprecio para la humanidad le lleva a pensar que solamente la fuerza obligará a los hombres a obrar en su propio bien. Dice «A todo animal hay que llevarlo al pasto con golpes», y «los burros prefieren la paja al oro».

Como era de esperar, Heráclito creía en la guerra. Dice: «La guerra es el padre de todo y el rey de todas las cosas; a algunos seres ha hecho dioses y a otros hombres; a unos esclavos y a otros libres». Y también: «Homero estaba equivocado al decir: "¡Que desaparezca la lucha entre dioses y hombres!". No veía que estaba abogando por la destrucción del universo, porque si sus votos fueran escuchados, desaparecerían todas las cosas». Y en otro lugar: «Debemos darnos cuenta que la guerra es común a todos, y la lucha es justicia, y que todas las cosas nacen y mueren por la lucha».

Su ética es una especie de ascetismo orgulloso, muy parecido al de Nietzsche. Considera el alma como una mezcla de fuego y agua; el fuego es noble y el agua innoble. El alma que posee más fuego la designa como *seca*. «El alma seca es la más sabia y la mejor». «Es un placer para las almas humedecerse». «A un hombre borracho lo lleva un imberbe; tropieza, no sabe donde pisa, pues su alma está húmeda». «Humedecerse es la muerte para el alma». «Es duro luchar contra el deseo del corazón». «Lo que desea alcanzar lo alcanza a costa del alma». «No es bueno para el hombre alcanzar todo lo que desea». Se puede decir que Heráclito aprecia el poder obtenido por autodominio, y desprecia las pasiones que distraen al hombre de sus ambiciones centrales.

La actitud de Heráclito frente a las religiones de su tiempo, por lo menos en lo que se refiere a la báquica, es muy hostil; pero no es la hostilidad de un racionalista científico. Tiene su propia religión y en parte interpreta la teología corriente de modo que se ajuste a su propia doctrina, en parte la rechaza con gran ira. Se le ha llamado báquico (Cornford), y se le consideraba como intérprete de los misterios (Pfleiderer). No creo que los fragmentos correspondientes a este tema apoyen esta idea. Dice, por ejemplo: «Los misterios practicados entre hombres no son sagrados». Esto

nos hace suponer que pensaba en misterios que no eran «nosagrados», sino muy distintos de los que se celebraban. Hubiera sido un reformador religioso, si no hubiera despreciado demasiado al vulgo para emprender una propaganda.

A continuación damos todas las manifestaciones existentes de Heráclito que se refieren a su actitud frente a la teología de su época.

«El Señor, que posee el oráculo de Delfos, no profiere ni oculta su parecer, sino lo demuestra por un signo.

»Y la Sibila que con labios enloquecidos profiere cosas tristes, sin adorno y sin aroma, abarca más de mil años con su voz, gracias al dios que hay en ella.

»Las almas se derriten en el Hades.

»Las muertes más grandes obtienen partes mayores. (Los que sufren estas muertes se convierten en dioses).

»Sonámbulos, magos, sacerdotes de Baco y sacerdotisas del vate del vino, traficantes en misterios.

»Los misterios practicados entre los hombres no son sagrados.

»Y rezan a estas imágenes como si hablase uno a la casa de un hombre, sin saber lo que son dioses ni héroes.

»Porque si no fuera por Dioniso, por lo que hacen una procesión y cantan vergonzosos himnos fálicos, aún obrarían con menos vergüenza. Pero el Hades es lo mismo que Dioniso, en cuyo honor se enloquecen y celebran la fiesta del vino.

»En vano se purifican, manchándose con sangre, como si alguien que ha estado en el barro pudiera lavarse los pies con barro. Cualquiera que le viera obrar así le tacharía de loco».

Heráclito creía que el fuego era el elemento primordial del cual todo lo demás se ha formado. Tales —según recordará el lector— creía que todo estaba hecho de agua; Anaxímenes pensaba que era el aire el elemento primitivo. Heráclito prefería el fuego. Por fin, Empédocles sugirió un compromiso diplomático, admitiendo cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua. La química de los antiguos se paró en este punto. La ciencia no progresó hasta que los alquimistas mahometanos se pusieron a buscar la

piedra filosofal, el elixir de la vida y un método para convertir los metales innobles en oro.

La metafísica de Heráclito es lo suficientemente dinámica como para satisfacer al más inquieto de los modernos.

«Este mundo, que es el mismo para todos, no está hecho ni por los dioses ni por los hombres, sino que fue siempre, es ahora y siempre será un fuego sempiterno, con unidades que se encienden y otras que se apagan».

«Las transformaciones del fuego son, por de pronto, los mares. La mitad del mar es tierra, la mitad tempestad».

En un mundo semejante se puede esperar un cambio perpetuo, que es lo que creía Heráclito.

Sin embargo, tenía otra doctrina que le era más esencial aún que la idea de la corriente perpetua: era la teoría de la mezcla de cosas opuestas. Dice: «Los hombres no saben cómo lo discorde está de acuerdo consigo. Es una armonía de tensiones opuestas, como el arco y la lira». Su creencia en la lucha va unida a esta teoría, porque en la lucha se combinan los antagonismos para producir un movimiento armonioso. Hay unidad en el mundo, pero esta unidad es el resultado de diversidades.

«Parejas son las cosas enteras y las no enteras, lo unido y lo separado, lo armonioso y lo discorde. Lo uno está hecho de todas las cosas, y todas las cosas proceden de lo uno».

Algunas veces habla como si la unidad fuese más fundamental que la diversidad:

«Lo bueno y lo malo, todo es uno».

«Para Dios todas las cosas son buenas y como deben ser, pero los hombres consideran unas cosas como buenas y otras como malas».

«Lo mismo es camino arriba que camino abajo».

«Dios es el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, la saciedad y el hambre; pero Él adopta varias formas, como el fuego cuando se mezcla con especias se llama según el sabor de cada una».

Sin embargo, no habría unidad si no existieran antagonismos que combinar: «Lo opuesto es bueno para nosotros».

Esta doctrina contiene el germen de la filosofía de Hegel, que procede por una síntesis de contrarios.

La metafísica de Heráclito, como la de Anaximandro, está dominada por una concepción de justicia cósmica que impide que la lucha de elementos opuestos termine jamás en la completa victoria de unos.

«Todas las cosas se pueden transformar en fuego, y el fuego en todas las cosas, lo mismo que la mercancía en oro y el oro en mercancía».

«El fuego vive de la muerte del aire, y el aire vive de la muerte del fuego; el agua de la de la tierra, y la tierra de la del agua».

«El Sol no sobrepasará su volumen, porque si lo intenta, las Erinias, instrumentos de la justicia, le perseguirán».

«Debemos saber que la guerra es común a todos, y la lucha es justicia».

Heráclito habla repetidamente de *Dios*, distinguiéndole de *los dioses*.

«El hombre no posee sabiduría, Dios, sí… Dios llama al hombre niño, como el hombre designa a un niño pequeño… El hombre más sabio es un mono comparado con Dios, así como el mono más hermoso es feo en comparación con el hombre».

No hay duda de que Dios es la encarnación de la justicia cósmica.

La doctrina de que todo se halla en un estado fluyente es la idea más famosa de Heráclito y la más ensalzada por sus discípulos, como lo vemos descrito en el *Teetetes* de Platón.

«No se puede pisar dos veces en el mismo río, porque las aguas nuevas siempre están fluyendo encima de ti».[33]

«El Sol es nuevo cada día».

Su creencia en un cambio universal se expresa —según la fórmula conocida— en la frase «todas las cosas fluyen», pero esto es probablemente apócrifo, como la sentencia de Washington: «Padre, no puedo mentir», o la de Wellington: «Arriba la guardia y a ellos». Sus palabras, como las de todos los filósofos antes de Platón, se conocen sólo por las abundantes citas de Platón y Aristóteles en sus refutaciones. Si se tiene en cuenta lo que resultaría de cualquier filósofo moderno si se le conociese solamente por la polémica de sus rivales, se comprenderá cuán admirables deben de haber sido los presocráticos, puesto que incluso a través de la bruma de malicia

extendida por sus enemigos resultan aún grandes. Como quiera que sea, Platón y Aristóteles concuerdan en que Heráclito enseñó que «nada es nunca, todo está haciéndose» (Platón), y que «nada es constante» (Aristóteles).

Volveré a la consideración de esta doctrina en relación con Platón, que pone interés en refutarla. Por ahora no investigaré lo que la filosofía opina de ella, sino únicamente lo que han sentido los poetas y lo que los hombres de ciencia han enseñado.

La búsqueda de algo permanente es uno de los instintos más profundos que llevan a los hombres a la filosofía. Sin duda, nace del amor al hogar y del deseo de hallar un refugio contra el peligro; encontramos, por consiguiente, que es más apasionada en las personas cuyas vidas están más expuestas a catástrofes. La religión busca la permanencia en dos formas: en Dios y en la inmortalidad. En Dios no hay variación ni sospecha de cambio; la vida *post mortem* es eterna e invariable. La euforia del siglo XIX hizo que los hombres se volvieran contra estas concepciones estáticas, y la moderna teología liberal cree que hay un progreso en el cielo y una evolución posible en la deidad. Pero incluso en este concepto reside algo permanente, a saber: el progreso mismo y su meta inmanente. Y muchas desgracias pueden llevar de modo probable a los hombres a volver a las formas antiguas superterrenas: si la vida sobre la Tierra trae consigo la desesperación, solamente en el Cielo se puede buscar la paz.

Los poetas se han lamentado de que el tiempo barra todos los objetos de su amor.

> El tiempo transforma la flor de la juventud
> y hace más profundas las líneas paralelas en la frente de la belleza,
> se nutre de lo rara que es la verdad de la naturaleza,
> y nada resiste a ser segado por su guadaña.

Generalmente añaden que sus versos son imperecederos:

> Y, sin embargo, mis versos esperan resistir al tiempo,
> alabando tu valor, desafiando su mano cruel.

Pero esto es sólo una vanidad literaria convencional.

Los místicos con tendencias filosóficas, incapaces de negar que todo lo temporal es transitorio, han inventado una concepción de la eternidad en el sentido de no persistencia por el tiempo infinito, sino como una existencia fuera de todo el proceso temporal. La vida eterna, según algunos teólogos, por ejemplo, el deán Inge, no significa existencia en todo momento del tiempo venidero, sino un estar completamente independiente del tiempo, en el cual no hay ni antes ni después y, por lo tanto, ninguna posibilidad lógica de cambio. Este punto de vista lo encontramos expresado poéticamente por Vaughan:

> La otra noche vi la eternidad
> como un gran círculo de luz pura e infinita,
> todo en calma y brillante.
> Y debajo, rodando, el Tiempo en horas, días, años,
> impulsado por las esferas,
> se movía como una gran sombra; en él
> iba lanzado el mundo y todo lo que arrastra.

Varios de los más famosos sistemas filosóficos han intentado hacer constar este concepto en prosa clara, expresando que la razón, pacientemente buscada, nos obligará por fin a creer.

Heráclito mismo, a pesar de su creencia en el cambio, admitió *algo* duradero. Esta concepción de la eternidad (opuesta a la duración infinita) que procede de Parménides, no se encuentra en Heráclito, pero en su filosofía el fuego central nunca se apaga: el mundo «fue siempre, es ahora y será siempre un fuego de vida eterna». Pero el fuego varía continuamente, y su permanencia es más bien la de un proceso que la de una sustancia, aunque no se podía atribuir esta idea a Heráclito.

La ciencia, como la filosofía, ha intentado evadirse de la doctrina del flujo perpetuo, encontrando un substrato permanente en medio de los fenómenos cambiantes. La química parecía cumplir este deseo. Se vio que el fuego, aparentemente destructor, solamente transforma: los elementos se combinan nuevamente, pero cada átomo que existía antes de la combustión existe aún cuando el proceso se realiza. Por consiguiente, se supuso que los átomos eran indestructibles y que todo cambio en el mundo físico consiste

meramente en una nueva disposición de elementos persistentes. Esta idea predominó hasta que el descubrimiento de la radiactividad hizo ver que los átomos podían desintegrarse.

Sin darse por vencidos, los físicos inventaron unidades nuevas, más pequeñas, llamadas electrones y protones, de los cuales se componen los átomos, y durante años se supuso que estas unidades poseían la indestructibilidad antes atribuida a los átomos. Desgraciadamente, parecía que los protones y electrones podían chocar y estallar, formando no una sustancia nueva sino una onda de energía que se extiende por el universo con la velocidad de la luz. La energía tenía que sustituir a la sustancia respecto a la permanencia. Pero la energía, distinta a la sustancia, no representa el refinamiento de la noción vulgar de una *cosa*, es meramente una característica de procesos físicos. Puede arbitrariamente identificarse con el fuego de Heráclito, pero se trata de la acción de arder, no de lo que arde. «Lo que arde» ha desaparecido en la física moderna.

Pasando de lo pequeño a lo grande, la astronomía ya no admite que se consideren los astros como duraderos. Los planetas proceden del Sol y el Sol de una nebulosa. Ha durado y durará aún más, pero más pronto o más tarde, probablemente dentro de un millón de millones de años, estallará, destruyendo todos los planetas. Por lo menos así lo afirman los astrónomos. Acaso, mientras se acerca el día fatal, encontrarán algún error en sus cálculos.

La doctrina del fluir perpetuo, tal como la enseñó Heráclito, es dolorosa, y la ciencia, como hemos visto, no logra refutarla. Una de las principales ambiciones de los filósofos ha sido revivir esperanzas que la ciencia parecía haber matado. Por lo tanto, los filósofos han buscado con gran ahínco algo que no esté sometido al imperio del tiempo. Esta búsqueda empieza con Parménides.

CAPÍTULO V

Parménides

Los griegos no eran partidarios de la moderación, ni en la teoría ni en la práctica. Heráclito sostuvo que *todo* cambia; Parménides replicó que *nada* cambia.

Parménides procedía de Elea, en el sur de Italia, y tuvo su florecimiento en la primera parte del siglo V a. C. Según Platón, Sócrates se entrevistó con Parménides en su juventud (o sea aproximadamente, en 450 a. C.), siendo este último ya viejo, y aprendió mucho de él. Sea esta entrevista cierta o no, podemos decir lo que es de todos modos evidente: que Platón estaba influido por las doctrinas de Parménides. Los filósofos del sur de Italia y de Sicilia se inclinaron más al misticismo y a la religión que los de Jonia, que fueron enteramente científicos y escépticos en sus tendencias. Pero las matemáticas, bajo la influencia de Pitágoras, florecieron más en la Magna Grecia que en Jonia; sin embargo, los matemáticos de aquel tiempo mezclaron el misticismo con su ciencia. Parménides estuvo influido por Pitágoras, pero el alcance de esta influencia es mera conjetura. Lo que a Parménides hace históricamente importante es que inventó una forma de argumento metafísico que, en una u otra forma, se halla en la mayoría de los metafísicos posteriores, incluyendo a Hegel. Frecuentemente se le atribuye haber inventado la lógica, pero en realidad era metafísica basada en lógica.

La doctrina de Parménides se expone en un poema: *Sobre la naturaleza*. Consideró los sentidos como engañadores y condenó multitud de cosas sensoriales como mera ilusión. El único ser verdadero es *el Único*, infinito e indivisible. No es, como en Heráclito, una combinación de contrastes,

puesto que no hay tales cosas opuestas. Parece que pensó, por ejemplo, que *frío*, significa solamente *no caliente*, y *oscuro* únicamente *no claro*. El *Único* no lo concibe Parménides como nosotros a Dios; parece haberlo imaginado material y extenso, porque habla de él como de una esfera. Pero no puede ser dividido, porque el conjunto está presente en todas partes.

Parménides divide su ciencia en dos partes, llamadas, respectivamente, «El camino de la verdad» y «El camino de la opinión». No nos ocuparemos de este último. Lo que dice sobre el camino de la verdad, en lo que nos ha dejado, es esencialmente lo siguiente:

«No puedes saber lo que no es —es imposible—, ni manifestarlo; porque es la misma cosa que puede ser pensada y existir.

»Entonces, ¿cómo puede lo que *es* ir a ser en el futuro? O ¿cómo puede originarse? Si viene a ser, entonces no es; tampoco es, si va a ser en el futuro. Así que el *devenir* desaparece y el *pasar* no se percibe.

»Lo que puede ser pensado, y aquello por bien de lo cual existe el pensamiento es lo mismo; porque no puedes encontrar una idea sin algo existente respecto a lo cual se manifiesta».[34]

La esencia de este argumento es: cuando piensas, piensas *de* algo; cuando empleas un nombre, ha de ser el *de* alguna cosa. Por tanto, el pensamiento y el lenguaje requieren objetos externos. Y puesto que puedes pensar en una cosa o hablar de ella tanto en un momento como en otro, todo lo que puede ser pensado o de lo cual se puede hablar debe existir en todos los tiempos. Por consiguiente, no puede haber cambio alguno, puesto que el cambio consiste en que las cosas se formen o en que cesen de existir.

Éste es el primer ejemplo, en la filosofía, de un argumento sobre el pensamiento y el lenguaje con referencia al mundo. Naturalmente, no se puede aceptar como válido, pero se debe observar el elemento de verdad que contiene.

Podemos exponer el argumento de la siguiente manera: si el lenguaje no carece de sentido, las palabras deben significar algo, y en general no deben precisamente significar otras cosas, sino algo que existe, hablemos de ello o no. Supongamos, por ejemplo, que se habla de George Washington. Si no existiese un personaje histórico que llevara este nombre, el nombre (así

parecería) carecería de sentido, y las frases que incluyeran su nombre serían absurdas. Parménides sostuvo que George Washington no sólo debe haber existido en el pasado, sino que en cierto modo debe existir aún, puesto que aún podemos emplear su nombre con sentido. Esto es evidentemente incierto. ¿Pero cómo explicaremos el argumento?

Ocupémonos de un personaje imaginario, por ejemplo, de Hamlet.

Obsérvese la afirmación «Hamlet era príncipe de Dinamarca». En cierto sentido esto es verdad, pero no en el absoluto sentido histórico. La afirmación verdadera es: «Shakespeare dice que Hamlet era príncipe de Dinamarca» o, más explícitamente: «Shakespeare dice que hubo un príncipe de Dinamarca llamado Hamlet». Aquí ya no hay nada imaginario. Shakespeare y Dinamarca y el fonema *Hamlet* son reales, pero *Hamlet* no es realmente un nombre, puesto que nadie realmente se llamó *Hamlet*. Si se dice: «Hamlet es el nombre de un personaje imaginario», no es estrictamente correcto; se debería decir: «Se ha imaginado que Hamlet es el nombre de un personaje real».

Hamlet es un individuo imaginario; los unicornios son una especie imaginaria. Algunas frases en que la palabra unicornio sale, son ciertas y otras falsas, pero en cada caso no de un modo inmediato. Por ejemplo, «un unicornio tiene un cuerno» y «una vaca tiene dos cuernos». Para comprobar la última frase hay que mirar una vaca; no basta que se diga en algunos libros que la vaca tiene dos cuernos. Pero que los unicornios tienen un cuerno se encuentra solamente en libros, y la afirmación correcta es: «Ciertos libros afirman que hay animales con un cuerno, llamados unicornios». Todas las afirmaciones sobre los unicornios son, en realidad, sobre la *palabra* unicornio, así como todas las afirmaciones sobre Hamlet versan sobre la *palabra* Hamlet.

Mas es evidente que en la mayoría de los casos no hablamos de palabras, sino del significado de las palabras. Y aquí volvemos al argumento de Parménides, que si una palabra puede usarse con sentido debe querer decir *algo*, no nada, y, por lo tanto, lo que la palabra significa debe existir en cierto modo.

Entonces, ¿qué debemos decir de George Washington? Parece que sólo hay dos alternativas: una, que aún existe; la otra, que cuando *nosotros* empleamos las palabras *George Washington*, no hablamos realmente del hombre que llevó ese nombre. Una u otra parecen paradojas, pero la última lo es menos, e intentaré demostrar en qué sentido es verdadera.

Parménides supone que las palabras tienen un significado constante; ésta es realmente la base de su argumento, que para él era indiscutible. Pero aunque el diccionario o la enciclopedia den lo que se puede llamar el significado oficial y socialmente sancionado de una palabra, no hay ni dos personas que empleando la misma palabra tengan exactamente la misma idea en su mente.

George Washington mismo podía emplear su nombre y la palabra *yo* como sinónimos. Podía percibir sus pensamientos y los movimientos de su cuerpo, y, por lo tanto, podía emplear su nombre con una significación más plena que los demás. Sus amigos, en su presencia, podían percibir los movimientos de su cuerpo y adivinar sus pensamientos; para ellos, el nombre *George Washington* representaba aún algo concreto en su propia experiencia. Después de su muerte tuvieron que sustituir las percepciones por la memoria, lo cual traía consigo un cambio del proceso mental que se llevó a cabo cada vez que mencionaron su nombre. Para nosotros, que no le conocimos, el proceso mental es, a su vez, distinto. Podemos pensar en su retrato, y decirnos: «Sí, es este hombre». Podemos pensar: «El primer presidente de los Estados Unidos». Si no sabemos nada, puede representar para nosotros simplemente «el hombre que se llamó George Washington». Lo que este nombre nos sugiera, puesto que nunca conocimos al hombre personalmente, no será él mismo, sino algo que esté presente ahora al sentido, en la memoria o en la idea. Esto muestra el error del argumento de Parménides.

Este cambio perpetuo en la significación de las palabras se oculta porque, en general, no afecta a la verdad o al error de las proposiciones en las que se dan las palabras. Tomando una frase verdadera en la cual el nombre *George Washington* sale, conservará su certeza sustituyéndola por «el primer presidente de los Estados Unidos». Hay excepciones. Antes de la

elección de Washington, alguien oiría decir: «Espero que George Washington será el primer presidente de los Estados Unidos», pero no diría: «Espero que el primer presidente de los Estados Unidos será el primer presidente de los Estados Unidos», a menos que tuviera una pasión extraordinaria por el principio de identidad. Pero es fácil establecer una regla para la exclusión de estos casos excepcionales, y en los que quedan se puede poner en vez de George Washington cualquier frase descriptiva que sólo a él se aplicaría. Y sólo por tales frases sabemos lo que de él sabemos.

Parménides afirma que, puesto que ahora podemos saber lo que comúnmente se considera como el pasado, no puede ser realmente pasado sino existir, en cierto modo, ahora. Por eso dice que no hay cambio. Lo que hemos manifestado respecto a George Washington coincide con este argumento. Se puede decir, en cierto sentido, que no conocemos el pasado. Al acordarnos, el hacer memoria ocurre ahora y no es idéntico al acontecimiento recordado. Pero el acordarse trae consigo una *descripción* del acontecimiento pasado, y para muchos fines prácticos no es necesario distinguir entre la descripción y lo descrito.

Todo este argumento muestra cuán fácil es sacar conclusiones metafísicas del lenguaje y cómo el único medio de evitar argumentos falsos de esta especie es llevar el estudio lógico y psicológico del lenguaje más allá de donde habían llegado la mayoría de los metafísicos.

Sin embargo, creo que si Parménides pudiera revivir y leer lo que he expuesto lo consideraría muy superficial. «¿Cómo sabría usted —preguntaría— que sus afirmaciones sobre George Washington se refieren al pasado? Según usted mismo, la referencia directa es a cosas presentes; por ejemplo, sus recuerdos se realizan ahora, no entonces. Si aceptamos la memoria como fuente del saber, el pasado debe estar *ahora* en la mente, y, por lo tanto, existir aún, en cierto sentido».

Ahora no quiero ocuparme de este argumento, pues requiere una discusión sobre la memoria, tema difícil. He expuesto aquí el argumento para recordar al lector que las teorías filosóficas, si son importantes, pueden revivir en nueva forma después de ser refutadas en la forma originalmente

manifestada. Las refutaciones son raras veces definitivas; en la mayoría de los casos sólo son el preludio de ideas más afinadas.

Lo que la filosofía posterior, hasta los tiempos modernos, aceptó de Parménides, no fue la imposibilidad del cambio —que era una paradoja demasiado estridente—, sino la indestructibilidad de la *sustancia*. La palabra *sustancia* no se da en sus sucesores inmediatos, pero el *concepto* ya está implícito en sus especulaciones. Se suponía que una sustancia era el sujeto persistente de predicados variables. Y así llegó a ser y fue durante más de dos mil años una de las concepciones fundamentales de la filosofía, psicología, física y teología. Más tarde he de decir mucho sobre este tema. Por ahora sólo diré que se introdujo para hacer justicia a los argumentos de Parménides, sin negar hechos evidentes.

CAPÍTULO VI

Empédocles

La mezcla de filósofo, profeta, hombre de ciencia y charlatán que ya encontramos en Pitágoras se manifiesta mejor en Empédocles, que vivió alrededor de 440 a. C., siendo, pues, un contemporáneo, más joven, de Parménides; pero su doctrina tenía en cierto modo más afinidad con la de Heráclito. Fue un ciudadano de Acragas, en la costa sur de Sicilia; era un político democrático que aspiró al mismo tiempo a ser un dios. En la mayoría de las ciudades griegas, y especialmente en las de Sicilia, hubo una pugna constante entre la democracia y la tiranía; los jefes del partido que resultaban vencidos eran ejecutados o desterrados al momento. Los exiliados pocas veces sentían escrúpulos de entrar en negociaciones con los enemigos de Grecia: Persia en el Este, Cartago en el Oeste. Empédocles también fue exiliado, pero parece, después de su destierro, haber preferido ser sabio a ser refugiado intrigante. Parece probable que en su juventud fuese más o menos órfico; que antes del destierro combinara la política con la ciencia; y que sólo más tarde, como exiliado, se hizo profeta.

La leyenda tiene mucho que contar de Empédocles. Se dice que verificaba milagros o lo que a ellos se parecía; a veces por medios mágicos, otras por sus conocimientos científicos. Sabía controlar los vientos según nos cuentan; devolvió la vida a una mujer que parecía muerta hacía ya treinta días y, finalmente, por lo visto, murió por saltar al cráter del Etna para demostrar que era un dios, como las palabras del poeta:

> El gran Empédocles, aquel alma ardiente,
> saltó al Etna y fue totalmente asado.

Matthew Arnold escribió un poema sobre este asunto, pero aunque es uno de los peores suyos, no contiene una copla como ésta.

Como Parménides, Empédocles escribió en verso. Lucrecio, influido por él, le ensalzó mucho como poeta, pero sobre este tema las opiniones están divididas. Puesto que solamente han sobrevivido fragmentos de su obra, su mérito poético debe ser puesto en tela de juicio.

Es necesario tratar por separado de su ciencia y de su religión, pues no tienen relación entre sí. Primero hablaré de su ciencia, después, de su filosofía y, finalmente, de su religión.

Su contribución más importante a la ciencia fue el descubrimiento de que el aire es una sustancia aparte. Lo probó por la observación de que cuando un cubo o una caldera se colocan boca abajo en el agua, ésta no entra en el recipiente. Dice:

«Cuando una muchacha que juega con un fanal de cobre brillante pone el orificio del tubo en su bella mano, sumergiendo el fanal en la masa cediente del agua plateada, la corriente no entra en el recipiente, pues el volumen del aire que está dentro, presionando sobre las perforaciones abundantes, la mantiene apartada hasta que la muchacha destapa la corriente comprimida; pero entonces el aire escapa y entra un volumen igual de agua».

Este pasaje aparece en una explicación de la respiración.

También descubrió un ejemplo, al menos, de la fuerza centrífuga: si a una taza con agua se la hace girar alrededor del extremo de una cuerda, el agua no sale.

Supo que existe el sexo en las plantas, y tenía la teoría (algo fantástica, hay que admitirlo) de la evolución y de la supervivencia del más capacitado. Originalmente, «innumerables tribus de mortales fueron desparramadas por el mundo, dotadas de las más diversas formas: una verdadera maravilla». Había cabezas sin cuellos, brazos sin hombros, ojos sin frentes, miembros sueltos buscando la articulación. Estas cosas se unieron arbitrariamente; había criaturas degolladas con innumerables manos, otras con caras y pecho mirando a diversas direcciones, otras con la cara de buey y el cuerpo humano. Hubo hermafroditas que reunían la

naturaleza de hombre y mujer, pero eran estériles. Al final, sólo sobrevivieron ciertas formas.

En cuanto a la astronomía, sabía que la Luna brilla con luz reflejada, y también creyó esto del Sol; dijo que la luz requiere tiempo para recorrer distancias, pero tan poco que no podemos observarlo; sabía que los eclipses solares se producen por la interposición de la Luna, hecho que parece haber aprendido de Anaxágoras.

Fue el fundador de la escuela italiana de medicina, y la escuela médica que de él se originó influyó en Platón y en Aristóteles. Según Burnet (pág. 234), influyó en todas las tendencias del pensamiento científico y filosófico.

Todo esto muestra el vigor científico de su tiempo, que no encontró igual en las épocas ulteriores de Grecia.

Ahora me ocuparé de su cosmología. Fue él quien estableció los cuatro elementos: la tierra, el aire, el fuego y el agua, como ya mencionábamos (aunque la palabra *elemento* no fue empleada por él). Todos eran duraderos, pero podían mezclarse en distintas proporciones y producir de esta manera las sustancias complejas cambiantes que en el mundo encontramos. Por el Amor se unían y por la Lucha se separaban. El Amor y la Lucha eran para Empédocles sustancias primitivas, tales como la tierra, el aire, el fuego y el agua. Había períodos en que predominaba el Amor, otros en que la Lucha era más fuerte. Hubo una edad de oro en que el Amor fue totalmente victorioso. En aquella época, los hombres veneraban solamente a Afrodita de Chipre (fr. 128). Los cambios del mundo no son regidos por una finalidad, sino solamente por la casualidad y la necesidad. Hay un ciclo: cuando los elementos han sido mezclados profundamente por el Amor, la Lucha los desune poco a poco; cuando la Lucha los ha separado, el Amor los vuelve a reunir paulatinamente. Así, toda sustancia compuesta es temporal; solamente los elementos, junto con el Amor y la Lucha, son imperecederos.

Existe cierta analogía con Heráclito, aunque débil, pues no es la Lucha sola, sino ésta y el Amor juntos lo que produce el cambio. Platón combina las ideas de Heráclito y Empédocles en el *Sofista* (242):

«Hay jonios, y más recientemente sicilianos —dice—, que han llegado a la conclusión de que la unión de los dos principios (el del Único y el de los Muchos) es más seguro, y dicen que el ser es uno y muchos, y que están unidos por la enemistad y la amistad, siempre separándose y siempre uniéndose de nuevo, como afirman las musas más severas, mientras que las más amables no insisten en que hay continuamente lucha y paz, sino que admiten que alternan y se hacen menos vigorosas; la paz y la unidad predominan a veces bajo el cetro de Afrodita, y luego nuevamente hay pluralidad y guerra, por razón de un principio de lucha».

Empédocles sostuvo que el mundo material es una esfera; que en la Edad de Oro la Lucha estaba fuera y el Amor dentro; después entró poco a poco la Lucha y el Amor fue expulsado hasta que en el peor momento la Lucha entró y el Amor se quedó totalmente fuera de la esfera. Entonces —aunque no se vea claro la razón— comienza un movimiento contrario, hasta que vuelve la Edad de Oro, pero no para siempre. Entonces se repite todo el círculo. Se podría suponer que uno u otro extremo podría ser estable, pero Empédocles no opina así. Quería explicar el movimiento, teniendo en cuenta el argumento de Parménides, y no deseaba llegar, en ningún momento, a un universo que no cambia.

Las ideas de Empédocles sobre la religión son, principalmente, pitagóricas. En un fragmento que muy probablemente se refiere a Pitágoras, dice: «Hubo entre ellos un hombre de extraordinarios conocimientos, muy versado en toda clase de sabias obras, un hombre que había alcanzado la extrema riqueza de la sabiduría porque siempre que puso en tensión su espíritu, vio fácil el todo de todas las cosas que hay en diez, incluso veinte vidas humanas».

En la Edad de Oro, como ya mencionábamos, los hombres veneraban solamente a Afrodita, «y el altar no estaba manchado de la sangre de los toros, porque se sostenía que la mayor abominación, entre los hombres, era comer los miembros después de quitar la vida a los animales».

Una vez habla de sí mismo, en forma exuberante, como de un dios:

«Amigos que vivís en la gran ciudad que contempla la roca amarilla de Acragas, cerca de la ciudadela, afanosa en buenas obras, puerto de honor

para el forastero; hombres incapaces de mezquindad, os saludo a todos vosotros. Ando entre vosotros como dios inmortal, no mortal ahora, honrado entre todos, coronado de cintas y guirnaldas de flores. En seguida, cuando veo a hombres y mujeres en mi camino, en las ciudades florecientes, se me rinde culto; me persiguen multitudes sin fin, preguntándome qué camino deben tomar; unos desean oráculos, otros han sido atormentados por toda clase de enfermedades y me suplican la curación… Pero ¿cómo voy a ocuparme de ello, como si yo fuera algo importante que pudiera sobrepasar a los hombres mortales, perecederos?».

En otra época se siente gran pecador y sufre la expiación de su impiedad:

«Existe un oráculo de la necesidad, una antigua orden de los dioses, eterna y sellada por profundos juramentos, que cuando uno de los demonios cuya parte está en la longitud de los días, ha manchado sus manos con sangre pecadoramente, o ha emprendido la lucha y ha perjurado, debe caminar tres veces diez mil años desde la morada de los benditos, reapareciendo a través de todos los tiempos en toda clase de formas mortales, cambiando un penoso camino de vida por otro. Porque el poderoso Aire le empuja al Mar, y el Mar le expulsa a la seca Tierra; la Tierra le lanza a los rayos del Sol ardiente, y éste le arroja a los remolinos del Aire. Uno lo toma de otro, y todos le rechazan. Una forma de éstas soy ahora, un desterrado y errante de los dioses, por eso pongo mi confianza en una lucha insensata».

Cuál ha sido su pecado no lo sabemos; acaso nada que consideraríamos grave. Porque dice:

«Ay, dolor me produce que el inexorable día de la muerte no me haya destrozado antes de cometer el mal con mis labios…

»Abstente del todo del laurel…

»¡Malvados, grandísimos malvados, apartaos de las alubias!».

Así que a lo mejor no ha hecho nada peor que coger hojas de laurel o engullir alubias.

El pasaje más famoso de Platón en el que compara este mundo con una cueva en la que vemos solamente las sombras de las realidades del

luminoso mundo de allá arriba, ya está prefigurado en Empédocles; su origen se halla en las doctrinas de los órficos.

Hay quien, por fin, logra la dicha inmortal en la compañía de los dioses; probablemente aquellos que se abstienen del pecado durante muchas encarnaciones.

Pero al fin, aparecen[35] los mortales como profetas, poetas de cantos, médicos y príncipes; y de ahí se elevan como dioses ensalzados con honores, participando del hogar de los dioses, y estando en su mesa, libres de las penas humanas, seguros del destino, e invulnerables.

En todo esto parece que hay algo que aún no contenían las enseñanzas del orfismo y del pitagorismo.

La originalidad de Empédocles, aparte de la ciencia, consiste en la doctrina de los cuatro elementos y en el empleo de los dos principios del Amor y de la Lucha para explicar el cambio.

Rechazó el monismo y consideró el curso de la naturaleza como si estuviese regido por la casualidad y la necesidad, y no por un plan. En este respecto, su filosofía era más científica que las de Parménides, Platón y Aristóteles. En otro, ciertamente, cayó en las supersticiones vulgares; pero en esto no era peor que muchos hombres de ciencia modernos.

CAPÍTULO VII

Atenas y la cultura

La grandeza de Atenas empieza en la época de las dos guerras de Persia (480-479 a. C.). Antes Jonia y la Magna Grecia (las ciudades griegas del sur de Italia y Sicilia) producían los grandes hombres. La victoria de Atenas contra el rey persa Darío en Maratón (490) y la de las flotas griegas unidas contra su hijo y sucesor Jerjes (480), bajo el mando ateniense, dieron a Atenas su gran prestigio. Los jonios, en las islas y en parte del continente de Asia Menor se habían rebelado contra Persia, y su liberación se efectuó por medio de Atenas, luego que los persas fueron expulsados del continente griego. Los espartanos no tuvieron parte en esta operación, sino que sólo se ocuparon de su propio territorio. Así, Atenas llegó a ser la parte predominante en la alianza contra Persia. Según la constitución de la alianza, todo Estado contrayente se había comprometido a contribuir con un número determinado de barcos o con el coste de ellos. La mayoría elegía esto último, y por ello Atenas adquirió la supremacía naval sobre los otros aliados, y poco a poco transformó la alianza en un imperio ateniense. La ciudad se hizo rica, prosperando bajo el mando inteligente de Pericles, que gobernó, por elección de los ciudadanos, aproximadamente treinta años, hasta su caída en 430 a. C.

La época de Pericles fue la más feliz y gloriosa de la historia de Atenas. Esquilo, que había luchado en las guerras persas, inició la tragedia griega; una de sus obras, *Los persas* —apartándose de la costumbre de elegir temas homéricos—, trata de la derrota de Jerjes. Pronto le siguió Sófocles, y a éste, Eurípides. Ambos alcanzaron el luctuoso período de la guerra del

Peloponeso que siguió a la caída y muerte de Pericles, y Eurípides refleja en sus obras de teatro el escepticismo de la época tardía. Su contemporáneo Aristófanes, poeta cómico, se burla de todos los *ismos* desde el punto de vista de un sentido común rudo y limitado; en particular pone en la picota a Sócrates, maldiciéndole como a alguien que niega la existencia de Zeus y se mezcla en misterios no sagrados, seudocientíficos.

Atenas había sido capturada por Jerjes, y los templos de la Acrópolis destruidos por el fuego. Pericles se dedicó a reconstruirlos. El Partenón y los otros templos cuyas ruinas perduran, impresionando a nuestra época, fueron edificados por él. Fidias, el escultor, recibió el encargo por el Estado de modelar enormes estatuas de los dioses y de las diosas. Al final de esta época Atenas era la ciudad más hermosa y brillante del mundo heleno.

Heródoto, padre de la Historia, nació en Halicarnaso, Asia Menor, pero vivió en Atenas, y alentado por el Estado ateniense escribió su relato de las guerras persas, desde el punto de vista ateniense.

Las realizaciones de Atenas en tiempo de Pericles son acaso lo más asombroso que existe en la Historia. Hasta entonces Atenas había estado postergada a las demás ciudades griegas; ni en el arte ni en la literatura había producido grandes hombres (excepto Solón, que, principalmente, era legislador). De pronto, bajo el impulso de la victoria, la riqueza y la necesidad de la reconstrucción, los arquitectos, escultores y dramaturgos, insuperados hasta hoy día, produjeron obras que han prevalecido hasta el tiempo presente. Esto es tanto más sorprendente cuando consideramos la insignificancia de la población. Atenas, en su apogeo, aproximadamente en 430 a. C., debe de haber tenido alrededor de 230.000 habitantes (incluidos los esclavos), y el territorio vecino del Ática rural contenía probablemente una población aún más reducida. Nunca antes ni después un número tan pequeño de habitantes, en cualquier territorio, ha producido obras de tan elevada calidad.

En filosofía Atenas contribuye solamente con dos grandes nombres: Sócrates y Platón. Platón pertenece a un período algo más tardío, pero Sócrates pasó su juventud y parte de su edad madura bajo Pericles. Los atenienses tenían el suficiente interés por la filosofía para escuchar

ávidamente a los maestros de otras ciudades. Los sofistas tenían partidarios entre los jóvenes que deseaban aprender el arte de la disputa; en el *Protágoras*, el Sócrates platónico da una descripción satírica divertida de los ardientes discípulos, pendientes de las palabras del eminente visitante. Pericles, como veremos, trajo a Anaxágoras, del cual dice Sócrates haber aprendido la preeminencia del espíritu en la creación.

La mayoría de los diálogos de Platón debieron realizarse, según él, en la época de Pericles, y ofrecen una descripción agradable de la vida entre los ricos. Platón pertenecía a una familia aristocrática de Atenas, y se educó en la tradición del período prebélico; la democracia había destruido las riquezas y la seguridad de las clases superiores. Los jóvenes que no tenían necesidad de trabajar, pasaban la mayor parte del tiempo de sus ocios, ocupándose de la ciencia, de las matemáticas y de la filosofía; conocen a Homero casi de memoria, y son jueces que critican los méritos de los recitadores profesionales de poesía. El arte de razonar por deducción había sido descubierto hacía poco, y traía el estímulo de las teorías nuevas, falsas y verdaderas, a todo el campo del saber. En aquella época, como en pocas otras, era posible ser inteligente y feliz a la vez, feliz por medio de la inteligencia.

Pero el equilibrio de fuerzas que produjo esta edad de oro fue precario. Se vio amenazado tanto desde el interior como del exterior; desde dentro, por la democracia, y desde fuera, por Esparta. Para comprender lo que ocurrió después de Pericles debemos ocuparnos brevemente de la historia primitiva del Ática.

Ática, al principio del período histórico, era una pequeña región agrícola autónoma; Atenas, su capital, no era grande, pero poseía una población creciente de artesanos hábiles, que querían llevar sus productos fuera de la tierra natal. Con el tiempo resultó más provechoso cultivar las viñas y olivares que el cereal, importando el grano, principalmente desde las costas del mar Negro. Esta forma de cultivo requería más capital que el cultivo del grano, y los labradores pequeños contraían deudas. Ática, como otros Estados griegos, había sido una monarquía en la edad de Homero, pero el rey se convirtió en un funcionario meramente religioso sin poder

político. El Gobierno cayó en manos de la aristocracia, que oprimía tanto a los labradores como a los artesanos de la ciudad. Un compromiso en el sentido democrático lo llevó a cabo Solón a principios del siglo VI, y gran parte de su obra perduró en la época subsiguiente de tiranía, bajo Pisístrato y sus hijos. Cuando este período se acercó a su fin, los aristócratas, como opuestos a la tiranía, se inclinaron a la democracia. Hasta la caída de Pericles los métodos democráticos dieron poder a la aristocracia, como en Inglaterra en el siglo XIX. Pero hacia el fin de la vida de Pericles, los jefes de la democracia ateniense empezaron a exigir una participación mayor en el Poder político. Al mismo tiempo, su imperialismo, al que iba unida la prosperidad económica de Atenas, provocó el choque creciente con Esparta, hasta que, por fin, estalló la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.), en la que Atenas fue completamente derrotada.

A pesar del derrumbamiento político el prestigio de Atenas sobrevivió, y durante casi un milenio la filosofía tuvo su centro en ella. Alejandría eclipsó a Atenas en las matemáticas y en la ciencia, pero Platón y Aristóteles prestaron a Atenas la supremacía en filosofía. La Academia donde Platón enseñaba sobrevivió a todas las demás escuelas y perduró como una isla de paganismo hasta dos siglos después de la conversión del Imperio romano al cristianismo. Por fin, en 529 d. C., fue cerrada por Justiniano, por el fanatismo religioso de este emperador, y la Edad Oscura se extendió sobre Europa.

CAPÍTULO VIII

Anaxágoras

El filósofo Anaxágoras, aunque no de la envergadura de Pitágoras, Heráclito o Parménides, tiene, sin embargo, una importancia histórica considerable. Era jonio, y continuó la tradición científica racionalista de Jonia. Fue el primero que introdujo la filosofía en Atenas y dio sugerencias acerca de las causas primordiales de los cambios físicos.

Nació en Clazómenas, en Jonia, aproximadamente en el año 500 a. C., pero pasó unos treinta años de su vida en Atenas, aproximadamente desde 462 hasta 432 a. C. Probablemente fue Pericles quien le indujo a ir a Atenas, pues éste se ocupaba en civilizar a sus compatriotas. Quizá Aspasia, que vino de Mileto, le presentara a Pericles. Platón, en el *Fedro*, dice:

«Parece que Pericles se interesó por Anaxágoras, que era un hombre de ciencia; y ocupándose de la teoría de las cosas en un nivel elevado, habiendo alcanzado el conocimiento de la naturaleza verdadera del intelecto y de la locura, que eran los temas principales de Anaxágoras, aprendió de esta fuente todo lo que en el arte del discurso se podía conseguir».

Se dice que Anaxágoras también influyó en Eurípides, pero esto es más dudoso.

Los ciudadanos de Atenas, como los de otras ciudades en otras épocas y continentes, mostraron cierta hostilidad a los que intentaron introducir un nivel más elevado de cultura que al que estaban acostumbrados. Cuando Pericles envejeció, sus contrarios empezaron una campaña contra él, atacando a sus amigos. Acusaron a Fidias de haber malversado el oro con el que debía adornar sus estatuas. Dieron una ley permitiendo la denuncia de

los que no practicaban la religión, y enseñaron teorías sobre las «cosas de lo alto». Bajo esta ley persiguieron a Anaxágoras, que fue acusado de enseñar que el Sol era una piedra al rojo vivo, y que la Luna era tierra. (La misma acusación repitieron los perseguidores de Sócrates, que se burló de ellos llamándolos anticuados). No se sabe de fijo lo que ocurrió, excepto que Anaxágoras tuvo que abandonar Atenas. Parece probable que Pericles le sacó de la prisión y le ayudó a marcharse. Volvió a Jonia, donde fundó una escuela. De acuerdo con su testamento, el aniversario de su muerte fue declarado día de vacaciones para los niños de la escuela.

Anaxágoras afirmaba que todo es infinitamente divisible, y que incluso la porción más pequeña de materia contiene algo de cada elemento. Las cosas parecen ser aquello que tienen más. Así, por ejemplo, todo incluye algo de fuego, pero solamente llamamos fuego a aquello en que este elemento predomina. Lo mismo que Empédocles, arguye contra el vacío, diciendo que la clepsidra o una piel inflada muestran que hay aire donde no parece haber nada.

Difiere de sus predecesores respecto al espíritu (*nous*) como sustancia que entra en la composición de las cosas vivientes, y así las distingue de la materia inerte. En todas las cosas, dice, hay una porción de todo, excepto de espíritu, y hay cosas que también lo contienen. El espíritu tiene poder sobre todas las cosas que poseen vida; es infinito y regido por sí mismo, y no se mezcla con nada. Excepto el espíritu, todo, por muy pequeño que sea, contiene porciones de todo lo opuesto, tal como el frío y el calor, lo blanco y lo negro. Decía que la nieve es negra (en parte).

El espíritu es la fuente de todo movimiento. Produce la rotación, que se extiende gradualmente por el mundo entero, y hace que las cosas más ligeras vayan a la circunferencia y las más pequeñas caigan hacia el centro. El espíritu es uniforme y vale tanto en los animales como en los hombres. La superioridad aparente del hombre se debe al hecho de que tiene manos; todas las diferencias aparentes de la inteligencia se deben en realidad a las corporales.

Tanto Aristóteles como el Sócrates platónico se quejan de que Anaxágoras, después de introducir el espíritu, lo emplea poco. Aristóteles

señala que sólo lo introduce como causa cuando no encuentra otra. Siempre que puede, da una explicación mecánica. Rechaza la necesidad y la casualidad como causantes de los orígenes de las cosas; sin embargo, no había ninguna *providencia* en su cosmología. No parece haber meditado mucho sobre ética y religión. Probablemente era ateo, como dicen sus perseguidores. Todos sus predecesores influyeron en él, excepto Pitágoras. La influencia de Parménides fue la misma que en el caso de Empédocles.

Tuvo un mérito muy grande en la ciencia: fue el primero que explicó que la Luna brilla con luz refleja, aunque existe un fragmento críptico en Parménides que sugiere que también él lo supo. Anaxágoras expone la teoría correcta de los eclipses, y supo que la Luna se encuentra debajo del Sol. El Sol y las estrellas, dijo, son piedras ardientes, pero no sentimos el calor de los astros porque están demasiado distantes. El Sol es mayor que el Peloponeso. La Luna tiene montañas y (así lo creía) habitantes.

Anaxágoras debe de haber pertenecido a la escuela de Anaxímenes; desde luego, mantuvo viva la tradición racionalista y científica de los jonios. En él no se encuentra la preocupación ética y religiosa que, desde los pitagóricos hasta Sócrates, y de Sócrates hasta Platón, da un sesgo oscurantista a la filosofía griega. No es precisamente de primera fila, pero es, desde luego, importante, por haber sido el primero en llevar la filosofía a Atenas, y como una de las influencias que formaron el espíritu de Sócrates.

CAPÍTULO IX

Los atomistas

Los fundadores del atomismo fueron dos, Leucipo y Demócrito. Es difícil distinguirlos, porque generalmente se los menciona juntos y, evidentemente, algunas obras de Leucipo fueron luego atribuidas a Demócrito.

Leucipo, que parece haber vivido alrededor de 440 a. C.,[36] procedía de Mileto y trajo consigo la filosofía científica racionalista de esa ciudad. Estaba muy influido por Parménides y Zenón. Se sabe tan poco de él que Epicuro (un continuador posterior de Demócrito) negó por completo su existencia y algunos modernos afirman también esta teoría. Hay, sin embargo, numerosas alusiones relativas a él en Aristóteles, y parece increíble que éstas (que incluyen citas textuales) existiesen, si fuera meramente un mito.

Demócrito es una figura mucho más definida. Nació en Abdera, en Tracia; respecto a la fecha, dice que era joven cuando Anaxágoras era ya viejo, o sea por 420 a. C., y debió de alcanzar su apogeo hacia 432 a. C. Viajó mucho por tierras del Sur y del Oriente en busca de conocimientos. Acaso pasó una larga temporada en Egipto, y visitó seguramente Persia. Después volvió a Abdera, donde permaneció. Zeller le califica de «superior a todos los filósofos anteriores y contemporáneos en cuanto a riqueza de ciencia; y superó a la mayoría en penetración y corrección lógica del pensamiento».

Demócrito fue contemporáneo de Sócrates y de los sofistas, y atendiendo a razones puramente cronológicas debíamos tratarlo posteriormente en nuestra historia. La dificultad está en que es difícil

distinguirle de Leucipo. Por eso me ocupo de él antes que de Sócrates y de los sofistas, aunque parte de su filosofía pretendió ser una réplica a Protágoras, su conciudadano y el más eminente de los sofistas. Protágoras, al visitar Atenas, fue recibido con entusiasmo; Demócrito, por su parte, dice: «Fui a Atenas, y nadie me conoció». Durante mucho tiempo se desconoció su filosofía en Atenas: «No está claro —dice Burnet— que Platón supiera algo de Demócrito…, pero Aristóteles le conoce bien, porque también era jonio del norte».[37] Platón no le menciona nunca en los *Diálogos*, pero Diógenes Laercio dice que Platón le odió de tal forma que quiso que se quemasen todos sus libros; Heath le estima en alto grado como matemático.[38]

Las ideas fundamentales de la común filosofía de Leucipo y Demócrito se debieron al primero, pero es difícil separarlos en cuanto a la elaboración y, de todos modos, tampoco vale la pena intentarlo. Leucipo, si no Demócrito, fue impulsado al atomismo por el propósito de hallar una vía media entre el monismo y el pluralismo, tal como los representara Parménides y Empédocles. Su punto de vista se parece notablemente al de la ciencia moderna, y evitó muchos de los errores a los que la especulación griega era propensa. Creían que todo se compone de átomos que, físicamente, pero no geométricamente, son indivisibles: que entre los átomos existe un espacio vacío; que son indestructibles, que siempre han estado y estarán en movimiento; que existe un número infinito de átomos e, incluso, de clases de átomos, y que las diferencias se refieren a la forma y al tamaño. Aristóteles[39] asegura que, según los atomistas, los átomos difieren también en cuanto al calor, y que los átomos esféricos que componen el fuego son los más calientes; y también son diferentes de peso. Cita a Demócrito, diciendo: «Cuanto mayor es lo indivisible, tanto más pesa». Pero la cuestión de si los átomos poseían originariamente peso en las teorías de los atomistas es cosa que se discute.

Los átomos estaban siempre en movimiento, pero hay desacuerdo entre los comentaristas respecto al carácter del movimiento original. Algunos, especialmente Zeller, mantienen que los átomos se consideraban como en continua caída y que los más pesados caían con más rapidez; así al arrastrar

éstos a los más ligeros se producían impactos, y los átomos se desviaban como las bolas de billar. Esto era seguramente la opinión de Epicuro, que en muchísimos aspectos basó sus teorías en las de Demócrito, intentando, con muy poca comprensión, tener en cuenta la crítica de Aristóteles. Pero hay razones para creer que el peso no era propiedad original de los átomos de Leucipo y Demócrito. Más probable parece que, según ellos, los átomos se movían al azar como en la moderna teoría cinética de los gases. Demócrito dijo que no existía ni arriba ni abajo en el vacío infinito, y comparó el movimiento de los átomos del alma con el de las partículas de un rayo de sol, cuando no hay viento. Ésta es una posición mucho más inteligente que la de Epicuro, y supongo que es la que sostenían Leucipo y Demócrito.[40]

Como resultado de colisiones, montones de átomos llegaban a formar vórtices. Los demás procedían como dice Anaxágoras; pero representa un adelanto explicar los vórtices mecánicamente y no como resultado de una acción del espíritu.

En la Antigüedad era corriente reprochar a los atomistas el atribuirlo todo a la casualidad. Eran, por el contrario, rigurosos deterministas, que creían que todo ocurre de acuerdo con las leyes naturales. Demócrito negaba explícitamente que todo pueda ocurrir por casualidad.[41] Leucipo —aunque es dudosa su existencia— se sabe que dijo una cosa: «Nada ocurre por nada, sino todo por una razón y por necesidad». Es cierto que no explica por qué el mundo originalmente tuvo que haber sido como era; quizá esto pudo haber sido atribuido a la casualidad. Pero una vez que existió el mundo, su desarrollo ulterior fue fijado inalterablemente por principios mecánicos. Aristóteles y otros reprochaban a él y a Demócrito no tener en cuenta el movimiento original de los átomos; pero en este aspecto los atomistas eran más científicos que sus críticos. La causa tiene que nacer de algo, y dondequiera que se origine no se le puede asignar una causa al dato inicial. El mundo puede ser atribuido a un creador, pero incluso entonces éste no puede ser explicado. La teoría de los atomistas, en efecto, estaba más próxima a la ciencia moderna que cualquier otra de la Antigüedad.

Los atomistas, a diferencia de Sócrates, Platón y Aristóteles, querían explicar el mundo sin introducir la noción de *propósito* o *causa final*; esta última es un evento en el futuro por causa del cual ocurre el acontecimiento. Este concepto se puede aplicar a los asuntos humanos. ¿Por qué cuece el panadero pan? Porque la gente tendrá hambre. ¿Por qué se construyen ferrocarriles? Porque la gente deseará viajar. En tales casos, las cosas se explican por el fin para el cual sirven. Cuando preguntamos: «¿Por qué?», respecto a un suceso, podemos referirnos a una u otra de estas dos cosas. Podemos indicar: «¿Para qué fin sirve esta acción?», o: «¿Qué circunstancias anteriores originaron este acontecimiento?». La contestación a la primera pregunta es una explicación teleológica o por causas finales; la respuesta a la segunda es mecánica. No comprendo cómo pudo saberse de antemano cuál de las dos cuestiones debía plantearse la ciencia, o si acaso las dos. Pero la experiencia ha demostrado que la pregunta mecánica conduce al conocimiento científico, mientras que la teleológica no. Los atomistas plantearon la cuestión mecánica, dando una respuesta mecánica. Sus sucesores, hasta el Renacimiento, se interesaron más por el lado teleológico, y por eso la ciencia llegó a un callejón sin salida.

Respecto a ambas cuestiones, existe una limitación que frecuentemente se ignora, tanto en el pensamiento popular como en la filosofía. Ninguno de los dos problemas puede ser planteado claramente sobre la realidad como un todo (incluyendo a Dios), sino solamente sobre partes de ella. Respecto a la explicación teleológica, desemboca generalmente en un Creador, o al menos en un Hacedor cuyos fines se realizan en el curso de la naturaleza. Pero si un hombre es tan obstinadamente teleológico que continúa preguntando qué fin persigue el Creador, su pregunta es, evidentemente, impía. Además carece de sentido, puesto que para darle significado deberíamos suponer que el Creador, a su vez, fuese creado por algún supercreador, a cuyos fines sirve. La concepción de la finalidad, por lo tanto, es aplicable solamente dentro de la realidad, pero no a la realidad como un todo.

Un argumento parecido se aplica a las explicaciones mecánicas. Un suceso es causado por otro, este otro por un tercero, etc. Pero si

investigamos la causa del todo, llegamos de nuevo hasta el Creador, el cual no debe tener causa. Todas las explicaciones causales deben tener, por lo tanto, un comienzo arbitrario. Por eso no es un error de la teoría de los atomistas haber dejado sin explicar los movimientos originales de los átomos.

No se debe suponer que las razones para sus teorías fuesen *completamente* empíricas. La teoría de los átomos ha revivido en los tiempos modernos para explicar los hechos de la química; éstos no fueron conocidos por los griegos. No hubo una distinción clara en los tiempos antiguos entre la observación empírica y el argumento lógico. Parménides trató los hechos observados con desprecio, pero Empédocles y Anaxágoras solían combinar gran parte de su metafísica con las observaciones en fanales y cubos en rotación. Hasta los sofistas, ningún filósofo parece haber dudado de que una metafísica completa y una cosmología pudieran establecerse por combinación de muchos razonamientos y observación. Casualmente dieron los atomistas con la hipótesis, cuya comprobación se encontró más de dos mil años después, pero aun sus creencias, en aquellos tiempos, no carecían de fundamento sólido.[42]

Como los otros filósofos de su época, Leucipo se preocupó de encontrar una manera de conciliar los argumentos de Parménides con el hecho evidente del movimiento y del cambio. Como dice Aristóteles:[43]

«Aunque estas ideas (las de Parménides) parecen tener una secuencia lógica en una discusión dialéctica es, sin embargo, casi locura creer en ellas si consideramos los hechos. Porque, en efecto, ningún loco es tan demente como para suponer que el fuego y el hielo son *uno*: entre lo que *es* cierto y lo que *parece* por costumbre, sólo algunos son bastante locos para no establecer diferencia».

Leucipo, sin embargo, creía tener una teoría que armonizaba con la percepción de los sentidos y que no abolía ni lo que iba a ser ni lo pasajero, o el movimiento y la multiplicidad de las cosas. Hizo estas concesiones a los hechos de la percepción; por otro lado, concedió a los monistas que no podía haber movimiento sin vacío. El resultado es la siguiente teoría: «El vacío es un *no-ser*, y ninguna parte de lo que es es un *no-ser*; porque lo que

es en el sentido estricto del término es un pleno absoluto. Sin embargo, éste no es una *unidad*; al contrario, es una *multiplicidad* infinita en número e invisible, debido a la pequeñez de su tamaño; la *multiplicidad* se mueve en el vacío (porque éste existe), y juntándose producen el devenir, mientras que separándose se forma el *pasar*. Además, actúan y sufren la acción dondequiera se encuentran y establecen casualmente contacto (porque aquí no son *una*), y se producen al juntarse y entrelazarse. Del genuinamente *Uno*, por otro lado, nunca podía formarse una multiplicidad, ni de la genuina *Multiplicidad* podía salir lo *Uno*: es imposible».

Se verá que había un punto en que todo el mundo estaba de acuerdo, a saber: en que no podía existir movimiento en un pleno o plétora. En esta idea todos estaban igualmente equivocados. Puede haber un movimiento *cíclico* en una plétora, con tal que haya existido siempre. La idea era que un objeto podía moverse solamente en un lugar vacío, y que en un pleno no existen lugares vacíos. Se puede discutir, acaso con razón, que el movimiento nunca *comienza* en un pleno, pero no se puede sostener válidamente que no pudiera ocurrir de ninguna manera. Sin embargo, los griegos creían que se debe aceptar el universo incambiable de Parménides o, de otro modo, admitir el vacío.

Los argumentos de Parménides contra el no-ser parecían lógicamente irrefutables respecto al vacío, y se vieron reforzados por el descubrimiento de que donde parece no haber nada está el aire. (Esto es un ejemplo de la mezcla confusa de lógica y observación que era habitual). Podemos afirmar la postura de Parménides de la manera siguiente: «Se dice que *hay* un vacío; por lo tanto, el vacío no es una nada; por lo tanto, no es el vacío». No se podría decir que los atomistas *respondieran* a este argumento; solamente proclamaron que preferían ignorarlo, a causa de que el movimiento es un hecho de la experiencia y, por tanto, *debe* existir un vacío, por muy difícil que sea comprenderlo.[44]

Ocupémonos de la historia posterior de este problema. Lo primero y mejor para evitar la dificultad lógica es distinguir entre *materia* y *espacio*. Según esta opinión, el espacio no es nada, sino la naturaleza de un receptáculo que puede o no poseer una parte llena de materia. Aristóteles

dice (*Física*, 208 b): «La teoría de que el vacío existe implica la existencia de lugar: porque se definiría el vacío como un lugar privado de cuerpo». Newton manifiesta con extraordinaria claridad esta idea, afirmando la existencia de un espacio absoluto, y según eso distingue el movimiento absoluto del relativo. En la controversia de Copérnico, ambas partes (por poco que lo hubieran advertido) concordaron en esta opinión, puesto que creían que había una diferencia entre «el cielo gira de Este a Oeste», «la Tierra gira de Oeste a Este». Si todo movimiento es relativo, estas dos afirmaciones son sólo dos maneras distintas de expresar lo mismo, como: «Juan es el padre de Jacobo» y «Jacobo es el hijo de Juan». Pero si todo movimiento es relativo y el espacio es no-sustancial, nos quedamos con los argumentos de Parménides contra el vacío.

Descartes, cuyos argumentos son de la misma clase que los de los filósofos griegos primitivos, dijo que la extensión es la esencia de la materia, y, por lo tanto, existe la materia en todas partes. Para él extensión es un adjetivo, no un sustantivo; su sustantivo es materia sin el cual no puede existir. El espacio vacío es para él tan absurdo como la dicha sin un ser que la sienta. Leibniz, por razones algo distintas, creía también en el pleno, pero sostuvo que el espacio es solamente un sistema de relaciones. Sobre este tema se entabló una famosa controversia entre él y Newton, representado este último por Clarke. La controversia quedó sin resolver hasta Einstein, cuya teoría dio definitivamente la victoria a Leibniz.

El físico moderno, al creer aún que la materia es, en cierto sentido, atómica, no cree, sin embargo, en el espacio vacío. Donde no hay materia, hay aún algo: las ondas de luz. La materia ya no ocupa el alto lugar que tuvo en la filosofía debido a los argumentos de Parménides. No es sustancia invariable, sino meramente una manera de agrupar acontecimientos. Algunos de éstos pertenecen a grupos que se pueden considerar como cosas materiales; otras, como las ondas de luz, no. Hay cosas que son la *sustancia* del mundo y cada una de ellas es de breve duración. Respecto a esto, los físicos modernos son partidarios de Heráclito contra Parménides. Pero lo eran de Parménides hasta que llegaron Einstein y la teoría de los cuantos.

En cuanto al espacio, el punto de vista moderno es que ni representa una sustancia, como sostuvo Newton —y como debían haber dicho Leucipo y Demócrito—, ni un adjetivo de los cuerpos extensos —según la idea de Descartes—, sino un sistema de relaciones, como pensó Leibniz. No está claro si este punto de vista es compatible con la existencia del vacío. Acaso en una lógica abstracta puede no ser contrario al vacío. Podemos decir que entre dos cosas hay una distancia más o menos grande, y que la distancia no implica la existencia de cosas intermedias. Sin embargo, esta idea no se podía emplear en la física moderna. Según Einstein, la distancia se da entre los *eventos*, no entre las *cosas*, e incluye tanto el tiempo como el espacio. Es esencialmente una concepción causal, y en la física moderna no hay acción a distancia. Todo esto, sin embargo, se basa en razones empíricas más que lógicas. Además, la idea moderna puede expresarse sólo en términos de ecuaciones diferenciales, incomprensibles para los filósofos de la Antigüedad.

Por lo tanto, parece que el desarrollo lógico de las ideas de los atomistas es la teoría de Newton sobre el espacio absoluto, lo que choca con la dificultad de atribuir realidad al no-ser. Para esta teoría no existen objeciones lógicas. La objeción principal consiste en que el espacio absoluto es absolutamente incognoscible y, por consiguiente, no puede ser una hipótesis necesaria en una ciencia empírica. Una objeción más práctica es que la física puede prescindir de ella. Pero el universo de los atomistas sigue siendo lógicamente posible, y es más afín al mundo verdadero que el de ningún otro de los filósofos de la Antigüedad.

Demócrito elaboró sus teorías hasta el detalle, y resultan interesantes algunos de sus argumentos. Cada átomo, dijo, es impenetrable e indivisible, porque no contiene vacío. Cuando se usa un cuchillo para cortar una manzana éste ha de buscar lugares vacíos donde pueda penetrar; si la manzana no tuviese ningún vacío, sería infinitamente dura y, por lo tanto, físicamente indivisible. Cada átomo es interiormente invariable y, de hecho, una unidad parmenidiana. Lo único que hacen los átomos es moverse y chocar, y algunas veces combinarse cuando casualmente tienen formas que pueden ajustarse. Existen toda clase de formas; el fuego se compone de

pequeños átomos esféricos y el alma igualmente. Los átomos producen vórtices por la colisión, lo que crea cuerpos y, en último término, mundos.[45] Hay muchos mundos, unos en desarrollo y otros en decadencia; algunos acaso no tengan ni Sol ni Luna; otros poseen varios. Cada mundo tiene un principio y un fin. Puede ser destruido por colisión con otro mayor. Esta cosmología se puede resumir en las palabras de Shelley:

> Mundos tras mundos siempre están rodando,
> desde su creación hasta su fin,
> como las burbujas en un río,
> chisporroteando, estallando, llevadas allá.

La vida se originó del cieno primigenio. En todas las partes de un cuerpo viviente hay un fuego, pero principalmente en el cerebro o en el pecho. (Las autoridades difieren en este punto). El pensamiento es una clase de movimiento y así puede causar el movimiento en otra parte. La percepción y el pensamiento son procesos físicos. Hay dos clases de percepción, una de los sentidos y otra de la inteligencia. Estas últimas dependen solamente de cosas percibidas, mientras que las primeras dependen también de nuestros sentidos, y, por lo tanto, pueden ser erróneas. Como Locke, Demócrito sostuvo que el calor, el gusto y el color no residen realmente en el objeto, sino que son debidos a nuestros órganos del sentido, mientras que el peso, la densidad y la solidez están verdaderamente en el objeto.

Demócrito era un perfecto materialista; para él, como hemos visto, el alma se componía de átomos y el pensamiento era un proceso físico. No había finalidad en el universo, sino únicamente átomos regidos por leyes mecánicas. No creyó en la religión popular, y argumentó contra el *nous* de Anaxágoras. Éticamente consideró la alegría como meta de la vida, hallando en la moderación y en la cultura los mejores medios para conseguirla. Detestó toda violencia y apasionamiento, y también el sexo porque, según él, la preponderancia de lo consciente queda anulada por el placer. Valoró la amistad, pero pensó mal de las mujeres y no deseaba tener hijos, porque su educación le impediría filosofar. En todo esto se parece a

Jeremías Bentham, e igualmente en su amor a lo que los griegos llamaban democracia.[46]

Demócrito —al menos en mi opinión— es el último de los filósofos libres de la tacha que envenenó todo el pensamiento antiguo posterior y medieval. Todos los filósofos que hasta ahora hemos estudiado hicieron un esfuerzo desinteresado para entender el mundo. Lo creyeron más fácil de comprender de lo que es, pero sin este optimismo no hubieran tenido el valor de empezar siquiera. Su actitud era, en general, genuinamente científica, cuando no representaba meramente los prejuicios de su época. Pero no era *solamente* científica, era imaginativa y vigorosa, y llena de amor a la aventura. Se interesaron por todo: meteoros y eclipses, peces y torbellinos, religión y moral; un intelecto penetrante iba a la par con un ardor infantil.

De ahora en adelante aparecen los primeros gérmenes de la decadencia, a pesar de la perfección anterior, inigualada, y luego sigue un desmoronamiento paulatino. Lo que está mal, incluso en la mejor filosofía posterior a Demócrito, es un énfasis indebido respecto al hombre en comparación con el universo. Primero aparece el escepticismo con los sofistas, que lleva al estudio de *cómo* alcanzamos los conocimientos, sin intentar adquirir nuevos datos. Después, con Sócrates, el énfasis se pone en la ética; Platón rechaza el mundo de los sentidos a favor del mundo creado por uno mismo, por el pensamiento puro: Aristóteles manifiesta la creencia en la finalidad como concepción fundamental de la ciencia. A pesar del genio de Platón y Aristóteles, sus ideas tenían defectos que resultaron infinitamente nocivos. Después hubo un decaimiento del vigor, y se recrudeció la superstición popular. Una perspectiva en parte nueva surgió de la victoria de la ortodoxia católica; pero fue en el Renacimiento, y no antes, cuando la filosofía recuperó el vigor y la independencia que caracteriza a los predecesores de Sócrates.

CAPÍTULO X

Protágoras

Los grandes sistemas presocráticos que hemos ido viendo tropezaron en la última parte del siglo y con un movimiento escéptico cuya figura más importante fue Protágoras, cabeza de los sofistas. La palabra *sofista* no tenía al principio un sentido peyorativo; significaba lo que nosotros hoy día entendemos por *profesor*. Un sofista era alguien que se ganaba la vida enseñando a los jóvenes lo que les sería útil para la vida práctica. Como no existía una enseñanza del Estado, los sofistas enseñaron solamente a los particulares que poseían medios o cuyos padres estaban bien situados. Esto les dio cierto matiz de clase además de las circunstancias políticas de la época. En Atenas y muchas otras ciudades triunfaba la democracia, pero nada se había hecho para reducir la riqueza de los que pertenecían a las antiguas familias aristocráticas. En general los ricos encarnaron la cultura helénica; tenían educación y ocio, los viajes les habían limado los prejuicios tradicionales, y el tiempo que habían pasado discutiendo había agudizado su inteligencia. La llamada democracia no atentaba contra la institución de la esclavitud, que puso a los ricos en condición de disfrutar de sus bienes sin oprimir a los ciudadanos libres.

Sin embargo, en muchas ciudades, y especialmente en Atenas, los habitantes pobres sentían una doble hostilidad contra los ricos: la envidia y el tradicionalismo. Se consideraba a los ricos —muchas veces con razón— como impíos e inmorales; derrocaron las antiguas creencias y, probablemente, pensaban destruir la democracia. De esta forma se dio el caso de que la democracia política se unía al conservadurismo cultural,

mientras que los innovadores de la cultura tendían a ser reaccionarios políticos. Una situación parecida existe en la América de hoy, donde Tammany, como organización principalmente católica, se ocupa de defender los dogmas tradicionales, teológicos y éticos contra los asaltos de la ilustración. Pero los ilustrados son en América más débiles que en Atenas, porque no han logrado hacer causa común con la plutocracia. Sin embargo, hay una clase importante y de altura intelectual que se encarga de la defensa de la plutocracia, a saber: los abogados de la corporación. En *ciertos* aspectos, sus funciones son análogas a las que en Atenas realizaron los sofistas.

La democracia ateniense, aunque tuvo la grave limitación de no incluir a los esclavos y a las mujeres, era, en cierto modo, más democrática que ningún otro sistema moderno. Los jueces y la mayoría de los funcionarios ejecutores eran elegidos por la suerte y servían durante cortos períodos; de esta manera eran ciudadanos como los demás, como nuestros jurados, con los prejuicios y carencia de profesionalismo característicos de un ciudadano medio. En general, hubo un gran número de jueces que escuchaban cada causa. El demandante y el demandado comparecían en persona, no representados por abogados profesionales. Naturalmente, el éxito o el fracaso dependía principalmente de la habilidad oratoria en la apelación a los prejuicios populares. Aunque una persona tenía que proferir su propio discurso, podía alquilar a un experto que se lo escribiese o, como mucha gente prefería, podía pagar la enseñanza que le diera el arte necesario para conseguir éxito ante el tribunal de justicia. Se cree que eran los sofistas los que instruían a los demás en estas tareas.

La época de Pericles en la historia de Atenas es análoga a la de la reina Victoria en Inglaterra. Atenas era rica y poderosa, poco perturbada por guerras, y poseía una constitución democrática administrada por los aristócratas. Como hemos visto, junto con Anaxágoras, obtuvo poco a poco el dominio de una oposición democrática contra Pericles, y atacó uno a uno a sus amigos. La guerra del Peloponeso estalló en el año 431 a. C.;[47] Atenas (y muchos otros lugares) fueron castigados por la peste; la población, que había ascendido a cerca de 230.000 habitantes, quedó muy

reducida y jamás volvió a subir a su nivel anterior (Bury, *Historia de Grecia*, I, pág. 444). Pericles mismo, en el año 430 a. C., fue destituido de su puesto de general por malversación de fondos públicos, mas pronto rehabilitado. Sus dos hijos murieron de la peste y él mismo falleció al año siguiente (429). Fidias y Anaxágoras fueron condenados, Aspasia perseguida por impía y por tener una casa de mala nota, pero fue absuelta.

En una comunidad de este estilo era natural que los hombres que tenían probabilidad de ganarse la hostilidad de los políticos democráticos sintieran el deseo de aprender a ser diestros en la jurisprudencia. Porque Atenas, aunque muy dada a la persecución, fue en un aspecto más liberal que la América de hoy, puesto que los acusados de impiedad y de corromper a los jóvenes podían acudir a su propia defensa.

Esto explica la popularidad de que gozaron los sofistas por parte de una clase y la hostilidad por parte de otra. Pero en realidad, servían a fines menos personales, y es evidente que muchos de ellos se interesaban auténticamente por la filosofía. Platón se dedicó a caricaturizarlos y envilecerlos, pero no podemos enjuiciarlos por sus polémicas. De género más ligero es un pasaje de *Eutidemo*, en el cual dos sofistas, Dionisodoro y Eutidemo, se ponen a desconcertar a un simple que se llamaba Clesipo. Empieza Dionisodoro:

«—¿Dices que tienes un perro?

»—Sí, uno corriente —dijo Clesipo.

»—¿Tiene cachorros?

»—Sí, y todos como él.

»—¿Y el perro es su padre?

»—Sí —dijo—; desde luego vi aparearse con la madre de los cachorros.

»—¿Y no te pertenece?

»—Ciertamente.

»—Entonces él es padre y tuyo; por lo tanto, es tu padre y los perritos son tus hermanos».

Más seriamente nos informa el diálogo llamado *El sofista*. Es una discusión lógica de la definición que el sofista emplea como ilustración.

Ahora no nos interesa su lógica, únicamente lo que quiero mencionar del diálogo es la conclusión final:

«El arte de contradecir, procedente de una especie falsa de remedo vanidoso de la educación que se ocupa en hacer semblanzas, se derivó de la confección de imágenes, distinguidas como una porción, no divina sino humana, de producción, que presenta un juego de sombras de palabras; así es la sangre y estirpe que puede, con absoluta certeza, ser asignada al sofista auténtico». (Traducción de Cornford).

Existe un relato sobre Protágoras, sin duda apócrifo, que ilustra la relación de los sofistas con los tribunales en la mente del pueblo. Se cuenta que instruyó a un joven sobre las condiciones en que debía cobrar sus honorarios, si el joven ganaba su primer proceso, pero de otra manera no, y que el primer pleito de este joven fue realizado por Protágoras para poder cobrar sus honorarios.

Es hora de abandonar estos preliminares y ver lo que realmente se sabe de Protágoras.

Nació alrededor del año 500 a. C., en Abdera, la ciudad de donde procedía Demócrito. Visitó dos veces Atenas; su segunda visita fue por el 432 a. C. Hizo un código para la ciudad de Turios en 444-443 a. C. Se dice que fue perseguido por impío, pero esto no parece ser cierto, a pesar de que escribió un libro *Sobre los dioses*, que empezaba con las palabras: «Respecto a los dioses no puedo estar seguro si existen o no, ni qué aspecto tienen, porque hay muchas cosas que impiden un conocimiento seguro: la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana».

Su segundo viaje a Atenas se describe un poco satíricamente en el *Protágoras* de Platón, y sus doctrinas se discuten seriamente en el *Teetetes*. Se destaca principalmente por su doctrina de que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las cosas que son lo que son y de las que no son lo que no son». Esto se interpreta en el sentido de que cada hombre es la medida de todas las cosas y que, cuando difieren los hombres, no existe una verdad objetiva en virtud de la cual una es verdadera y la otra falsa. La doctrina es esencialmente escéptica y probablemente se basa en el hecho de que los sentidos están «llenos de engaños».

Uno de los tres fundadores del pragmatismo, F. C. S. Schiller, solía llamarse discípulo de Protágoras. Creo que lo hizo porque Platón en el *Teetetes* sugiere como interpretación de Protágoras que una opinión puede ser *mejor* que otra, aunque no puede ser más *verdadera*. Por ejemplo, cuando alguien tiene ictericia, todo parece amarillo. No tiene sentido decir que las cosas no son realmente amarillas, sino que tienen el color con que las ve el hombre sano; sin embargo, podemos decir que, puesto que la salud es mejor que la enfermedad, la opinión del hombre sano vale más que la del ictérico. Este punto de vista es evidentemente parecido al pragmatismo.

La falta de creencia en una verdad objetiva convierte a la mayoría de la gente, prácticamente, en árbitros de lo que hay que creer. De aquí Protágoras fue inducido a una defensa de la ley, convención y moral tradicionales. Aun cuando —como vimos— no sabía si los dioses existían, estaba seguro de que deben ser venerados. Este punto de vista es el adecuado para un hombre cuyo escepticismo teórico es profundo y lógico.

Protágoras pasó la edad madura en una especie de viaje de conferencias continuo por las ciudades de Grecia, enseñando por ciertos honorarios «a todo el que deseaba tener capacidad práctica y una cultura mental más elevada» (Zeller, pág. 1299). Platón objeta —con un poco de esnobismo según nuestras nociones modernas— que los sofistas cobraban dinero por la instrucción. Platón poseía medios propios suficientes, y por lo visto era incapaz de darse cuenta de las necesidades de los que no tenían una buena fortuna. Es curioso que los profesores modernos que no ven la razón para rechazar honorarios hayan repetido tantas veces los juicios de Platón.

Pero hubo otro punto en que los sofistas diferían de la mayoría de los filósofos contemporáneos. Era corriente, excepto entre los sofistas, que un maestro fundase una escuela con reglas parecidas a las de una hermandad; existía una vida en común más o menos extensa, a veces parecida a una regla monástica y, generalmente, una doctrina esotérica no proclamada públicamente. Todo esto era natural como quiera que la filosofía surgió del orfismo. Entre los sofistas no hubo nada de esto. Lo que tenían que enseñar no se relacionaba, según ellos, con la religión o con la virtud. Instruían en el arte de argüir y en todo cuanto apoyara a éste. Hablando en sentido amplio,

podríamos decir que estaban preparados como los juristas modernos para mostrar cómo se arguye en pro o en contra de una opinión, sin ocuparse de defender sus propias ideas. Aquellos para los que la filosofía constituía un modo de vida unido estrechamente a la religión, naturalmente estaban indignados; los sofistas les parecían frívolos e inmorales.

Hasta cierto punto, el odio que suscitaron los sofistas no sólo en la gente en general, sino en Platón y en los filósofos posteriores, se debía a su mérito intelectual. La búsqueda de la verdad, cuando es auténtica, debe ignorar las consideraciones morales. No podemos saber de antemano si la verdad resultará lo que se cree edificante en una determinada sociedad. Los sofistas estaban preparados para seguir un argumento a donde quiera les pudiese llevar, frecuentemente al escepticismo. Uno de ellos, Gorgias, sostuvo que nada existía, que si algo existiese es incognoscible. Y aun garantizando que existe y que pudiera ser conocido por alguien, nunca podría comunicarlo a los demás. No sabemos cuáles fueron sus argumentos, pero bien puedo imaginarme que tenían una fuerza lógica que obligaba a sus adversarios a refugiarse en lo edificante. Platón se ocupa siempre en defender las ideas que harán al pueblo lo que él llama *virtuoso*; casi nunca es honrado, intelectualmente, porque se permite juzgar doctrinas por sus consecuencias sociales. Hasta en eso no es honrado; pretende llevar el argumento y juzgar por normas puramente teóricas, cuando en realidad está torciendo la discusión, llevándola a un fin *virtuoso*. Introdujo este truco en la filosofía, donde persiste desde entonces. Probablemente fue la gran hostilidad contra los sofistas lo que impuso este carácter a los *Diálogos*. Uno de los defectos de todos los filósofos desde Platón es que sus búsquedas éticas parten de la suposición de que ya conocen las conclusiones a las que deben llegar.

Parece que había hombres en Atenas, en la última parte del siglo V, que enseñaron doctrinas políticas que parecían inmorales a sus contemporáneos, y así aparecen a las naciones democráticas del presente.

Trasímaco, en el primer libro de la *República*, arguye que no hay justicia, excepto el interés del más fuerte; que las leyes se hacen por los Gobiernos para su propia ventaja; que no existe una norma impersonal a la cual apelar en las contiendas por el Poder. Calicles, según Platón (en

Gorgias), sostuvo una doctrina parecida. La ley de la naturaleza, dijo, es la ley del más fuerte; pero los hombres han establecido ciertas instituciones y preceptos morales, por su conveniencia, para refrenar al más fuerte. Semejantes doctrinas han logrado mayor aplauso en nuestra época que en la Antigüedad. Y piénsese lo que se quiera de ellas, no son, desde luego, características de los sofistas.

Durante el siglo V, cualquiera que sea la parte que los sofistas puedan haber tenido en el cambio, se realizó en Atenas una transformación desde una sencillez puritana rigurosa a un cinismo ingenioso y cruel en lucha con la defensa torpe y también cruel de la ortodoxia decadente. Al principio del siglo surge la dirección ateniense, entre las ciudades de Jonia, contra los persas, y la victoria de Maratón se da en 490 a. C. Al final ocurre la derrota de Atenas por Esparta en el año 404 a. C. y la ejecución de Sócrates en el año 399 a. C. Después Atenas dejó de ser políticamente importante, pero obtuvo la supremacía cultural indiscutible, conservándola hasta la victoria del cristianismo.

Es esencial conocer algo de la historia del siglo V en Atenas para comprender a Platón y todo el pensamiento griego posterior. En la primera guerra persa la gloria principal la obtuvo Atenas gracias a la victoria decisiva de Maratón. En la segunda guerra, diez años más tarde, los atenienses fueron aún los mejores navegantes griegos, pero en tierra la victoria se debió ante todo a los espartanos, los caudillos reconocidos del mundo helénico. Los espartanos, sin embargo, tenían puntos de mira muy estrechos y provincianos, y ya no pusieron resistencia a los persas cuando fueron expulsados de la Grecia europea. La supremacía de los griegos asiáticos y la liberación de las islas que habían sido conquistadas por los persas fue emprendida con gran éxito por Atenas. Esta ciudad llegó a ser la fuerza naval principal, y logró un control imperialista considerable sobre las islas jónicas. Bajo el mando de Pericles, que era demócrata moderado e imperialista también moderado, prosperó Atenas. Los grandes templos cuyas ruinas son aún la gloria de la ciudad, fueron construidos por su iniciativa para sustituir a los que Jerjes había destruido. Atenas aumentó muy rápidamente en riquezas y en cultura y, como siempre suele ocurrir, en

especial cuando se deben al comercio con otros países, decayeron la moral y las creencias tradicionales.

Hubo en aquella época en Atenas un número extraordinario de hombres geniales. Los tres grandes dramaturgos, Esquilo, Sófocles y Eurípides pertenecen al siglo V. Esquilo luchó en Maratón y presenció la batalla de Salamina. Sófocles fue aún ortodoxo en materia religiosa. Pero Eurípides estuvo influido por Protágoras y el espíritu librepensador de la época, y miraba los mitos con escepticismo y de forma subversiva. Aristófanes, poeta humorístico, se burlaba de Sócrates, de los sofistas y de los filósofos, pero, sin embargo, formaba parte de su círculo; en el *Symposium* Platón le representa como quien se halla en buena amistad con Sócrates. Fidias, el escultor, pertenecía al círculo de Pericles, como ya hemos mencionado.

En ese período, Atenas se destacó más artística que intelectualmente. Ninguno de los grandes matemáticos o filósofos del siglo era ateniense, excepto Sócrates, y éste no era escritor, sino una persona que se dedicaba solamente a la discusión oral.

Al estallar la guerra del Peloponeso en 431 a. C. y ocurrir la muerte de Pericles en 429 a. C., se inició un período oscuro en la historia ateniense. Los atenienses eran superiores en el mar, pero los espartanos conservaron la supremacía en tierra y ocuparon repetidas veces el Ática (excepto Atenas) durante el verano. El resultado fue que Atenas estaba superpoblada y sufrió terriblemente por la peste. En el año 414 a. C., los atenienses mandaron una gran expedición a Sicilia con la esperanza de conquistar Siracusa, aliada de Esparta; pero el intento fracasó. La guerra convirtió a los atenienses en gente feroz y perseguidora. En el 416 a. C. conquistaron la isla de Melos, mataron a todos los hombres en edad militar e hicieron esclavos a los demás habitantes. *Las mujeres de Troya*, de Eurípides, es una protesta contra tamaña barbarie. La lucha tenía su aspecto ideológico, puesto que Esparta era la representante de la oligarquía y Atenas de la democracia. Los atenienses sospecharon con razón de sus propios aristócratas, que probablemente por su traición causaron la derrota naval final en la batalla de Agospótamos en 405 a. C.

Al final de la guerra los espartanos establecieron en Atenas un Gobierno oligárquico, conocido con el nombre de los Treinta Tiranos. Algunos de los Treinta, incluyendo a Critias, su caudillo, habían sido discípulos de Sócrates. Merecieron su impopularidad y fueron destituidos al año. Con la venia de Esparta, la democracia fue restaurada, pero era una democracia dura, que evitó con una amnistía la venganza directa contra sus enemigos internos, pero que se valía de cualquier pretexto, no cubierto por la amnistía, para perseguirlos. En este ambiente se llevó a cabo el proceso y la muerte de Sócrates (399 a. C.).

PARTE SEGUNDA

Sócrates, Platón y Aristóteles

CAPÍTULO XI

Sócrates

Sócrates es un tema muy difícil para el historiador. Hay muchos hombres de quienes es seguro que se sabe muy poco y otros de los cuales es seguro que se sabe mucho; pero en el caso de Sócrates la duda está en si sabemos muy poco o muchísimo. Indiscutiblemente fue un ciudadano ateniense de poca fortuna que se pasó el tiempo en disputas, enseñando filosofía a los jóvenes, pero no por dinero, como los sofistas. Es seguro que fue procesado, condenado a muerte y ejecutado en el año 399 a. C., cuando tenía cerca de setenta años. Era indudablemente muy conocido en Atenas, puesto que Aristófanes le caricaturizó en *Las nubes*. Pero fuera de este punto nos vemos envueltos en controversias. Dos de sus discípulos, Jenofonte y Platón, escribieron sobre él ampliamente, pero decían cosas muy distintas. Incluso donde concuerdan cree Burnet que Jenofonte copia a Platón. Donde no están de acuerdo hay quien presta fe a uno, hay quien la presta al otro o a ninguno. En una disputa tan peligrosa no me atrevo a tomar partido, pero expondré brevemente los distintos puntos de vista.

Empecemos con Jenofonte, militar, no muy generosamente dotado de inteligencia y, en conjunto, convencional en sus miras. Jenofonte se lamenta de que Sócrates haya sido acusado de impiedad y corrupción de la juventud; dice que, por el contrario, Sócrates era eminentemente piadoso, y ejercía una influencia muy sana sobre los que se sometían a sus enseñanzas. Sus ideas, según parece, lejos de ser subversivas, eran bastante moderadas y de sentido común. Esta defensa va demasiado lejos, porque deja sin aclarar la hostilidad que provocó Sócrates. Como dice Burnet (*De Tales a Platón*,

pág. 149): «La defensa de Sócrates, de Jenofonte, está demasiado lograda. Nunca hubiese sido condenado a muerte si hubiera sido de este modo».

Se ha propendido a creer que todo lo que Jenofonte expone tiene que ser cierto, porque carecía de talento suficiente para pensar algo que no correspondiese a la realidad. Es un argumento muy flojo. El relato de un tonto sobre las ideas de un hombre inteligente nunca es acertado, porque inconscientemente traduce lo que oye en algo accesible a su entendimiento. Prefiero que hable de mí mi más enconado enemigo, entre los filósofos, que un amigo ignorante de la filosofía. Por lo tanto, no podemos aceptar lo que Jenofonte dice de cualquier punto difícil de la filosofía o de un argumento que debe probar que Sócrates fue condenado injustamente.

Sin embargo, algunas de las referencias de Jenofonte son muy convincentes. Dice (y también Platón) cómo Sócrates se preocupaba continuamente del problema de nombrar hombres competentes en los puestos de mando. Solía preguntar: «Si quiero que me remienden los zapatos, ¿a quién debo acudir?». A lo cual algún joven ingenuo contestaría: «A un zapatero, ¡oh Sócrates!». Después preguntaba lo mismo respecto a los ebanistas, herreros, etc., y finalmente preguntaba: «¿Quién debe remendar la nave del Estado?». Cuando se enemistó con los Treinta, Critias, su caudillo, que conocía su manera de ser porque había estudiado con él, le prohibió seguir instruyendo a los jóvenes, añadiendo: «Más te valdría ocuparte de tus zapateros, ebanistas y herreros. Tus zapatos estarán bien estropeados por el tacón, teniendo en cuenta su mucho uso» (Jenofonte, *Memorabilia*, lib. I, cap. II). Esto ocurrió durante el breve Gobierno oligárquico establecido por los espartanos al final de la guerra del Peloponeso. Pero en la mayor parte del tiempo, Atenas fue democrática, tanto que incluso los generales eran elegidos por la suerte. Sócrates se encontró con un joven que quiso ser general y le convenció de que le sería útil conocer el arte marcial. Así, el joven siguió un corto curso de estrategia. Cuando volvió, Sócrates, después de una alabanza satírica, le envió a que siguiera estudiando. (*Ibíd.*, lib. III, cap. I.). Otro joven fue estimulado por él a aprender los principios de las finanzas. Lo mismo quiso hacer con mucha

gente, incluso con el ministro de la Guerra. Pero se acordó que era más fácil hacerle callar por la cicuta que sanar los males que él señaló.

Respecto al relato de Platón sobre Sócrates, la dificultad es muy distinta de la del caso de Jenofonte: es muy arduo juzgar hasta qué punto Platón quería retratar al Sócrates histórico, o hasta dónde llega su propósito de hacerle portavoz de sus propias ideas en la figura del *Sócrates* de sus diálogos. Platón, además de filósofo, es un escritor lleno de imaginación, genial y encantador. Nadie supone, ni él lo pretende, que las conversaciones de sus diálogos hayan ocurrido tal como las refiere. Sin embargo, al menos en los diálogos primeros, la conversación es enteramente natural y los caracteres muy convincentes. Es precisamente la calidad de Platón como escritor de fantasía lo que nos hace dudar de él como historiador. Su Sócrates es una figura sólida y extraordinariamente interesante, más allá de la capacidad que suelen tener otros poetas. Pero creo que Platón pudo haberle inventado. Si realmente lo hizo es otra cuestión.

El diálogo que se considera más histórico es la *Apología*. Pretende ser el discurso que Sócrates hizo en su propia defensa en el pleito; naturalmente, no es un relato taquigráfico, sino lo que retuvo la memoria de Platón varios años después del acontecimiento, elaborado literariamente. Platón estaba presente en el proceso, y ciertamente parece muy claro que lo que está escrito es *algo* de aquello que Platón recordó haber oído a Sócrates, y que el propósito es —hablando en sentido general— histórico. Con todas sus limitaciones, es lo suficiente para dar un retrato bastante fiel del carácter de Sócrates.

Los hechos principales del proceso de Sócrates no ofrecen duda. La persecución se basaba en el cargo de que «Sócrates es un malhechor y persona extraña, que indaga las cosas terrenas y sobrenaturales haciendo parecer lo malo causa buena; enseñando todo esto a los demás». La verdadera razón de la hostilidad era probablemente que se le creía en connivencia con el partido aristocrático.

La mayoría de sus discípulos pertenecían a este grupo y algunos en puestos oficiales habían resultado perniciosos. Pero este motivo no podía evidenciarse a causa de la amnistía. Fue declarado culpable por mayoría, y

después se le concedió, según la ley ateniense, que solicitara una pena menor que la de muerte. Los jueces tenían que elegir, si encontraban culpable al acusado, entre el castigo pedido por los acusadores y el de la defensa. Era, pues, de interés para Sócrates un castigo material que el tribunal podía haber aceptado como adecuado. Sin embargo, propuso una caución de treinta minas, que algunos de sus amigos (entre ellos Platón) estaban dispuestos a entregar. Era un castigo tan pequeño que el tribunal se indignó y le condenó a muerte por una mayoría aún más considerable que la que le había declarado culpable. Sin duda, Sócrates preveía el resultado. Es evidente que no quiso evitar el castigo de la muerte haciendo concesiones que pudieran parecer que reconocía su culpabilidad.

Los acusadores eran Ánito, político demócrata; Meleto, poeta trágico, «joven y desconocido, de poco pelo, barba corta y nariz ganchuda», y Likón, retórico oscuro (véase Burnet, *De Tales a Platón*, pág. 180). Sostuvieron que Sócrates era culpable de no adorar a los dioses venerados por el Estado, sino de introducir otras divinidades nuevas, y además de haber corrompido a los jóvenes por medio de sus enseñanzas.

Sin preocuparnos de la cuestión insoluble del Sócrates platónico y su relación con el hombre verdadero, veamos lo que Platón le hace contestar a la acusación.

Sócrates comienza por acusar de elocuencia a sus acusadores y niega ser culpable de esta misma falta. Dice que la única elocuencia de la cual es capaz es la de la verdad. Y que no deben indisponerse con él si habla en la manera acostumbrada, no en «oración compuesta, convenientemente adornada de palabras y frases».[1] Tiene más de setenta años y jamás había aparecido ante un Tribunal de Justicia hasta ahora; por eso ruega que le perdonen su modo poco jurídico de expresarse.

Continúa diciendo que además de sus acusadores legales existe un gran número de acusadores irregulares quienes, desde que los jueces eran niños habían ido «hablando por ahí de un Sócrates, un sabio que especulaba sobre los cielos e indagaba lo de debajo de la tierra, haciendo aparecer lo malo bueno». Se dice que estos hombres no creen en la existencia de los dioses. Esta antigua acusación de la opinión pública es más peligrosa que la legal,

tanto más cuanto que no sabe cuáles son las personas de las que proceden tales acusaciones, excepto en el caso de Aristófanes.[2] Señala, en respuesta a estas razones antiguas de la enemistad, que no es hombre de ciencia —«nada tengo que ver con las especulaciones físicas»—, que no es maestro y que no cobra nada por enseñar. Continúa luego burlándose de los sofistas y negando los conocimientos que ellos pretenden tener. ¿Cuál es, pues, «la razón por la cual se me llama sabio y por qué tengo tan mala fama»?

Parece que el oráculo de Delfos fue consultado una vez sobre si había un hombre más sabio que Sócrates y replicó que no. Sócrates declara haberse quedado completamente desconcertado, pues sabía que no sabía nada y, sin embargo, un dios no puede mentir. Por eso anduvo entre los sabios para ver si podía convencer al dios de su error. Primero acudió a un político que «era considerado sabio por muchos y aún más sabio por él mismo». Pronto se dio cuenta de que el hombre no era sabio y se lo explicó amablemente, pero con firmeza, «y la consecuencia fue que me odió». Después se dirigió a los poetas y les rogó que le explicaran pasajes de sus escritos, pero fueron incapaces. «Entonces supe que los poetas no escriben por sabiduría, sino por una especie de genio e inspiración». Después fue a los artesanos, pero los encontró también desilusionantes. Se hizo —dijo— muchos enemigos peligrosos así. Finalmente dijo: «Sólo Dios es sabio», y con su respuesta quiere mostrar que la sabiduría de los hombres no vale nada, o poco; no habla de Sócrates, sólo usa su nombre a guisa de ilustración, como si dijese: «¡Oh, hombres!, es el más sabio aquel que, como Sócrates, sabe que su sabiduría verdaderamente no vale nada». La tarea de educar a los pretendientes a la sabiduría le ha ocupado el tiempo y le ha dejado en extrema pobreza, pero siente que es su deber vindicar el oráculo.

Hombres jóvenes de las clases ricas, dijo, que no tienen mucho que hacer, disfrutan escuchando sus explicaciones sobre la gente y siguen su ejemplo, y de esta manera aumenta el número de sus enemigos. «Porque no quieren confesar que su pretensión de ser sabios ha sido descubierta».

Esto para la primera clase de acusadores.

Sócrates procede después a examinar a su acusador Meleto: «aquel hombre bueno y verdadero amante de su patria, como se llama a sí mismo». Pregunta quiénes son las gentes que *perfeccionan* mejor a los jóvenes. Meleto menciona primero a los jueces; después, presionado, se le lleva paso a paso a decir que todo ateniense, excepto Sócrates, educa bien a los jóvenes; sobre lo cual Sócrates felicita a la ciudad por su buena suerte. Después señala que los buenos deben vivir mejor entre ellos que entre los malos, y, por lo tanto, no puede ser tan insensato como para corromper a sus conciudadanos *intencionadamente*; no teniendo mala intención, Meleto debía instruirle en vez de perseguirle.

La acusación había dicho que Sócrates no solamente negaba los dioses del Estado sino que introducía otros dioses propios; Meleto, sin embargo, proclama que Sócrates es completamente ateo, añadiendo: «Dice que el Sol es una piedra y la Luna tierra». Sócrates replica que Meleto parece creer que está acusando a Anaxágoras, cuyas ideas se pueden escuchar en el teatro por un dracma (probablemente en las obras de Eurípides). Sócrates señala que esta nueva acusación de ateísmo está en contradicción con las anteriores, y después prosigue en consideraciones de tipo general.

El resto de la *Apología* tiene un tono esencialmente religioso. Había sido soldado y permanecido en su puesto como le fue ordenado. Ahora «Dios me ordena cumplir la misión de filósofo en búsqueda de mí mismo y de los demás hombres», y sería tan vergonzoso abandonar su puesto ahora como en el momento de la batalla. El temor a la muerte no es sabiduría, puesto que nadie sabe si la muerte no sería bien mayor. Si se le ofreciese la vida a cambio de cesar de especular como ha hecho hasta ahora, respondería: «Hombres de Atenas, os honro y os quiero; pero antes obedeceré a Dios que a vosotros,[3] y mientras tenga vida y fuerzas nunca cesaré de practicar y enseñar filosofía, exhortando a todo el que encuentre…, por saber que esto es el mandato de Dios; y creo que jamás hubo mejor cosa en el Estado que mi servicio a Dios». Después continúa: «Algo más tengo que decir, de lo cual vosotros quizá protestaréis, pero creo que el escucharme será un bien para vosotros, y por eso ruego que no me interrumpáis; quiero que sepáis que si matáis a una persona como yo, os

haréis más daño a vosotros mismos que a mí. Nada me afligirá, ni Meleto ni Ánito pueden hacerme daño, pues una persona mala no puede herir a otra mejor que ella. No niego que Ánito, pueda matar o desterrar o privar de los derechos civiles, y pueda figurarse que inflige un gran daño a ese hombre bueno; pero no estoy de acuerdo. Porque el mal de actuar como él obra, el crimen de quitar la vida a otro hombre injustamente, es mucho mayor.

»Es por los jueces, no por mí, por lo que me defiendo —dijo Sócrates —. Soy un tábano enviado por Dios al Estado, y difícil será encontrar otro como yo. Diría que os podéis sentir molestos (como alguien que de pronto es despertado del sueño), y pensáis que es fácil matarme como pide Ánito y dormir después por el resto de vuestra vida, a menos que Dios, en su providencia, os mande otro tábano».

¿Por qué hablaba solamente de cosas personales y no públicas? «Me habéis oído hablar en varios momentos, en diversos lugares, de un oráculo o signo que me inspira, y ésta es la divinidad precisamente que Meleto pone en ridículo en su acusación. Este signo, una especie de voz, empezó cuando niño; siempre me prohíbe, pero nunca me manda algo de lo que voy a hacer. Y esto me impide ser político». Sigue diciendo que en la política ningún hombre honrado puede vivir mucho tiempo. Da dos ejemplos de cuando se ocupaba inevitablemente de cuestiones políticas: primeramente se opuso a la democracia, y después a los Treinta Tiranos, siempre que las autoridades procedían ilegalmente.

Señala que entre los presentes se encuentran muchos de sus anteriores discípulos y padres y hermanos de ellos; ninguno ha sido inducido por la acusación a prestar testimonio de que haya corrompido a los jóvenes. (Éste es casi el único argumento en la *Apología* que un abogado sancionaría para la defensa). Rehúsa la costumbre de presentar ante el tribunal a sus hijos llorando para ablandar el corazón de los jueces; estas escenas, dijo, ponen en ridículo tanto al acusado como a la ciudad. Debe convencer a los jueces, pero no pedirles favor.

Después del veredicto, y cuando se le niega permutar el castigo por treinta minas (es cuando Sócrates cita a Platón como uno de los fiadores y presente en el Tribunal) pronuncia su discurso último:

«Y ahora, oh hombres que me habéis condenado, os haré profecías, porque voy a morir, y en la hora de la muerte los hombres tienen un poder especial de predicción. Os profetizo, a vosotros que sois mis asesinos, que inmediatamente después de que os abandone, os espera un castigo mucho más grave que el que me habéis infligido… Si creéis que asesinando a los hombres podéis evitar que se os censure por vuestras maldades, estáis en un error; éste no es el modo posible ni honrado de evadirse; la manera más noble y fácil no es eliminar a los demás, sino ser mejores vosotros mismos».

Después se vuelve a los jueces que habían votado por su liberación y les dice que en todo lo que ha hecho en ese día, su oráculo nunca le ha contradicho, aunque en otras ocasiones le haya detenido en medio del discurso. «Es la señal de que lo que acontece es bueno, y que los que piensan que la muerte es algo malo, se equivocan». O bien «la muerte es un sueño sin ensueños», lo cual está perfectamente, o «el alma emigra a otro mundo», y «¿qué no daría un hombre por hablar con Orfeo y Museo, Hesíodo y Homero? Si eso es cierto, pues, dejad que me muera muchas muertes». En el otro mundo hablará con otros que han sufrido una muerte injusta y, ante todo, continuará su búsqueda de conocimiento. «En el otro mundo no matan al hombre porque plantea problemas, ¡seguro que no!, porque además de que son más felices que nosotros, son inmortales, si lo que se dijo es verdad…».

«La hora de partir ha llegado, y seguimos nuestro camino…, yo a morir, y vosotros a vivir. Cuál es mejor, ¡sólo Dios lo sabe!».

La *Apología* da un retrato perfecto de un hombre de determinado tipo: una persona muy segura de sí misma, de espíritu elevado, indiferente al éxito mundano, que creía ser guiado por una voz divina y persuadido de que el pensamiento claro es el requisito más importante para una vida recta. Excepto en este último punto, se parece a un mártir cristiano o a un puritano. En el pasaje final, donde considera lo que después de la muerte ocurre, es imposible no sentir que cree firmemente en la inmortalidad, y que su incertidumbre profesada es solamente fingida. No está turbado, como los cristianos, por temores del tormento eterno, no duda que su vida en el otro

mundo será feliz. En el *Fedón*, el Sócrates de Platón da razones de su fe en la inmortalidad; si éstas fueron las razones que influyeron en el Sócrates histórico es cosa imposible de decir.

No hay duda de que el Sócrates histórico pretendió ser guiado por un oráculo o *daimon*. Si esto era análogo a lo que el cristiano llamaría la voz de la conciencia, o si le pareció ser una voz *verdadera*, tampoco se puede saber. Juana de Arco fue inspirada por voces, síntoma corriente de locura. Sócrates probablemente sufría trances catalépticos; al menos ésta parece ser la explicación natural de un incidente que ocurrió cuando estaba en el servicio militar:

«Una mañana estaba meditando sobre algo que no podía resolver; no quiso ceder, sino que continuó pensando en ello desde la mañana hasta mediodía; estaba absorto, rígido en sus pensamientos, y por la tarde llamó ya la atención y corrió el rumor por la asombrada multitud de que Sócrates había estado inmóvil y pensando sobre algo desde el amanecer. Por fin, a la noche, después de cenar, algunos jonios sacaron sus esteras y durmieron al aire libre, por curiosidad, para poder observarle y ver si Sócrates permanecía en pie toda la noche (claro que esto ocurrió en el verano). Allí estuvo hasta la mañana siguiente, y cuando volvió la luz del día, ofrendó una oración al Sol y se marchó» (*Simposio*, 220).

Cosas como éstas, en menor escala, ocurrían frecuentemente a Sócrates. Al principio del *Simposio*, Sócrates y Aristodemo van juntos al banquete, pero el primero queda atrás, abstraído. Cuando llega Aristodemo, Agatón, el anfitrión, dice: «¿Qué has hecho de Sócrates?», y Aristodemo se asombra de que Sócrates no esté con él; se manda un esclavo a buscarle y se le encuentra en el pórtico de una casa vecina. «Allí está rígido, dice el esclavo cuando vuelve, y aunque le he llamado no se mueve». Los que le conocen bien explican que «su costumbre es pararse en cualquier parte y extraviarse sin razón». Le dejan, y entra cuando la fiesta ya está a la mitad.

Todo el mundo estaba de acuerdo en que Sócrates era muy feo; tenía una nariz chata y mucho vientre; era «más feo que todos los silenos del drama satírico» (Jenofonte, *Simposio*). Siempre estaba vestido con viejos trajes raídos, y además iba descalzo a todas partes. Su indiferencia frente al

calor y al frío, al hambre y a la sed asombraba a todo el mundo. Alcibíades, en el *Simposio*, al describir a Sócrates cumpliendo el servicio militar, dice:

«Su resistencia era sencillamente admirable cuando, privados de los víveres, estábamos obligados a marchar sin alimento; en estas ocasiones, frecuentes en tiempos de guerra, era superior a mí y a todos, nadie se podía comparar con él. Su fortaleza en soportar el frío era asombrosa. Había hielo riguroso, porque el invierno en esa región es realmente tremendo, y todos quedaban en casa o, si salían, se ponían muchísima ropa y tenían buen calzado, teniendo envueltos los pies en felpa y pieles. En medio de ello, Sócrates, descalzo en el hielo y con su traje corriente, marchaba mejor que los otros soldados que tenían zapatos y le miraban con odio porque parecía despreciarlos».

Su dominio sobre todas las pasiones del cuerpo se evidencia continuamente. Raras veces bebía vino, pero cuando bebía superaba a todos; nadie le había visto nunca borracho. En el amor, aun en las más grandes tentaciones, permaneció *platónico*, si Platón dice la verdad. Era un perfecto santo órfico: en el dualismo entre el alma celestial y el cuerpo terrenal había conseguido el más perfecto dominio del alma sobre el cuerpo. Su indiferencia frente a la muerte, por fin, es la última prueba de este dominio. Al mismo tiempo no es un órfico ortodoxo, sólo acepta las doctrinas fundamentales, no las supersticiones ni las ceremonias de purificación.

El Sócrates platónico se anticipa a los estoicos y a los cínicos. Los primeros sostenían que el bien supremo es la virtud y que un hombre no puede perder la virtud por causas externas; esta doctrina está implícita en las manifestaciones de Sócrates de que sus jueces no pueden ocasionarle perjuicio. Los cínicos despreciaron los bienes del mundo y demostraron su desprecio rechazando los adelantos de la civilización. Es el mismo punto de vista que indujo a Sócrates a ir descalzo y mal vestido.

Parece evidente que las preocupaciones de Sócrates eran más éticas que científicas. En la *Apología*, como vimos, dice: «No tengo nada que ver con las especulaciones físicas».

Los primeros diálogos de Platón, considerados generalmente como los más socráticos, tratan principalmente de la búsqueda de definiciones de términos éticos. El *Carmides* trata de la definición de la templanza o moderación; el *Lisis*, de la amistad; el *Laches*, del valor. En ellos no se llegó a ninguna conclusión, pero Sócrates explica que es importante examinar tales cuestiones. El Sócrates platónico sostiene con insistencia que nada sabe, y solamente es más sabio que otros por saber que nada sabe, pero no cree que la ciencia sea inaccesible. Al contrario, cree de extraordinaria importancia la búsqueda de la sabiduría. Mantiene que nadie peca a sabiendas y, por lo tanto, sólo se necesita sabiduría para que todos los hombres sean muy virtuosos.

La estrecha relación entre la virtud y el saber es característica de Sócrates y Platón. Hasta cierto grado, existe en toda la filosofía griega, en contraposición al cristianismo. En la ética cristiana, un corazón puro es esencial, y puede encontrarse tanto entre los ignorantes como entre los cultos. Esta diferencia entre la ética griega y la cristiana persiste hasta hoy.

La dialéctica, es decir, el método de buscar un conocimiento por preguntas y respuestas, no lo inventó Sócrates. Parece haber sido practicado primero sistemáticamente por Zenón, discípulo de Parménides; en el diálogo de Platón, *Parménides*, Zenón somete a Sócrates al mismo trato al que, en otro pasaje de Platón, somete Sócrates a los demás. Pero hay razones para creer que Sócrates practicó y desarrolló el método. Como vimos, cuando Sócrates es condenado a muerte, piensa, sintiéndose feliz, que en el otro mundo puede seguir haciendo preguntas siempre, y allá no puede ser asesinado por ello, puesto que será inmortal. Ciertamente, si practicó la dialéctica del modo descrito en la *Apología*, se explica fácilmente la hostilidad que contra él existió: todos los tontos de Atenas se unirían contra él.

El método dialéctico es adecuado para algunas cuestiones, pero para otras no. Quizá contribuyó a determinar el carácter de las preguntas de Platón que fueron, en su mayor parte, de una índole que permitía tratarlas de esta manera. Y por la influencia de Platón, la mayor parte de la filosofía subsiguiente ha estado sujeta a limitaciones que resultan de su método.

Algunos temas son evidentemente inadecuados para semejante método, por ejemplo, la ciencia empírica. Cierto es que Galileo empleaba diálogos para defender sus teorías, pero solamente para vencer los prejuicios; las bases positivas de sus descubrimientos no se podían dialogar sin incurrir en artificio. Sócrates, en las obras de Platón, pretende siempre que solamente desentraña la sabiduría que ya posee el hombre al que está interrogando; se compara por eso con una comadrona. Cuando en el *Fedón* y en el *Menón* aplica su método a los problemas geométricos, tiene que formular preguntas capciosas que todos los jueces prohibirían. El método está en armonía con la doctrina de la reminiscencia, según la cual nosotros aprendemos, recordando lo que ya supimos en una existencia anterior. Contra este punto de vista considérese cualquier descubrimiento hecho por medio del microscopio, por ejemplo, la propagación de las enfermedades por las bacterias; a duras penas se podría sostener que esta ciencia podía desentrañarse por una persona previamente ignorante por el método de pregunta y respuesta.

Los temas adecuados para el método socrático son aquellos de los que ya poseemos bastantes conocimientos para llegar a una conclusión justa, pero que no hemos logrado por confusión del pensamiento o por falta de análisis, sacar buen provecho de ello. La pregunta «¿qué es la justicia?» es muy adecuada para una discusión en un diálogo platónico. Todos empleamos libremente las palabras justo e *injusto*, y examinando cómo las empleamos podemos llegar por inducción a la definición que mejor nos convenga. Lo que hace falta es saber cómo se emplean las palabras en cuestión. Pero cuando nuestra búsqueda termina, hemos hecho solamente un descubrimiento lingüístico, no ético.

Sin embargo, podemos aplicar el método con provecho a un tipo más amplio de casos. Cuando lo que se discute es más lógico que efectivo, la discusión es un método bueno para descubrir la verdad. Supongamos que alguien sostiene, por ejemplo, que la democracia es buena, pero que personas de ciertas ideas no debían tener derecho a votar. Le convenceremos de esta incompatibilidad probándole que al menos una de las dos afirmaciones debe ser más o menos errónea. Los errores lógicos son,

creo, de mayor importancia práctica de lo que mucha gente cree. Las personas que los cometen pueden adaptar sus opiniones a todo tema discutido. Toda doctrina de lógica cohesión será en parte contraria a los prejuicios corrientes. El método dialéctico o, más generalmente, la costumbre de una discusión sin trabas, tiende a buscar la compatibilidad lógica y es, en este sentido, útil. Pero no sirve cuando se trata de descubrir hechos nuevos. Quizá *la filosofía* pueda ser definida como la suma total de estas indagaciones que se pueden averiguar por los métodos de Platón. Pero si esta definición es adecuada se debe a la influencia de Platón sobre los filósofos posteriores.

CAPÍTULO XII

La influencia de Esparta

Para comprender a Platón y a muchos filósofos posteriores es necesario saber algo de Esparta. Esta ciudad tuvo un efecto doble sobre la filosofía griega: con la realidad y con el mito. Los dos son importantes. La realidad puso a los espartanos en condiciones de derrotar a Atenas en la guerra; el mito influyó en la teoría política de Platón y en la de innumerables escritores. El mito plenamente desarrollado se encuentra en la *Vida de Licurgo*, de Plutarco; sus ideales han desempeñado gran papel en la formación de las doctrinas de Rousseau, Nietzsche y el *nacionalsocialismo*.[4] El mito tiene aún más importancia, históricamente, que la realidad. Sin embargo, empezaremos con esta última. Porque la realidad fue la fuente del mito.

Laconia, o Lacedemonia, de la que Esparta era la capital, ocupaba el sudeste del Peloponeso. Los espartanos, que eran la raza dominante, habían conquistado el país cuando la invasión doria del Norte, reduciendo la población que hallaron allí a condición de siervos. Estos siervos se llamaron ilotas. En tiempos históricos toda la tierra perteneció a los espartanos, pero les estaba prohibido por la ley y la costumbre cultivarla ellos mismos, tanto porque tal trabajo era degradante como para que siempre pudiesen estar libres para el servicio militar. Los siervos no se compraban y vendían, sino que pertenecían a la tierra, dividida en parcelas, una o más para cada espartano adulto. Estas porciones de terrenos, como los ilotas, no podían ser compradas ni vendidas, y pasaban legalmente de padre a hijo. (Pero podían ser legadas). El terrateniente recibía del ilota que cultivaba su parcela

setenta medimnos (aproximadamente medio hectolitro) de grano para él, doce para su mujer y una cantidad fija de vino y fruta al año.[5] Todo lo demás pertenecía al ilota. Éstos eran griegos, como los espartanos, y sufrían amargamente por su condición servil. En cuanto pudieron se rebelaron. Los espartanos tenían un cuerpo de policía secreta al que acudían en caso de peligro, pero además tenían un suplemento: una vez al año declaraban la guerra a los ilotas, de manera que sus jóvenes podían matar a todo el que les parecía insubordinado, sin incurrir en la culpa de homicidio por esto. Los ilotas podían ser emancipados por el Estado, mas no por sus amos; muy raras veces podían ser emancipados, por ejemplo, a causa de su extraordinario valor en la guerra.

En cierta época del siglo VIII a. C., los espartanos conquistaron el país vecino, Mesenia, reduciendo a la mayoría de sus habitantes a la condición de ilotas. Se carecía de espacio vital (*Lebensraum*) en Esparta, pero la adquisición de nuevo territorio evitó por algún tiempo este foco de descontento.

Las parcelas resolvieron la economía común de los espartanos: la aristocracia tenía fincas propias, mientras que las parcelas eran porciones de tierras comunes asignadas por el Estado.

Los habitantes libres de otras partes de Laconia, llamados *periecos*, no tomaron parte ninguna en el Poder político.

El único asunto de un ciudadano espartano era la guerra, para la que era educado desde la infancia. Los niños enfermizos eran abandonados después de ser examinados por las cabezas de la tribu. Solamente a los que se consideraban vigorosos se les permitía llegar a mayores. Hasta la edad de veinte años todos los muchachos eran educados en una gran escuela. La finalidad de esta educación era hacerlos sufridos, insensibles al dolor, obedientes y disciplinados. Nada de educación cultural o científica; el único objeto era formar buenos soldados, enteramente entregados al Estado.

A la edad de veinte años empezaba el verdadero servicio militar. Se permitía el matrimonio a todo el que había cumplido veinte años, pero hasta la edad de treinta un hombre tenía que vivir en la «casa de los hombres», y su matrimonio era algo ilícito y secreto. Una vez cumplidos los treinta años,

era un perfecto ciudadano. Cada ciudadano pertenecía a una sección y comía con los demás miembros. Tenía que hacer una aportación en forma de productos de su parcela. La teoría del Estado era que ningún espartano podía ser pobre ni rico. Se esperaba que cada uno viviría de los ingresos de su parcela, inalienable, excepto por libre legado. Nadie podía poseer oro o plata; el dinero se hacía de hierro. La sencillez espartana se hizo proverbial.

La posición de las mujeres en Esparta era peculiar. No eran recluidas como las mujeres respetables en el resto de Grecia. Las muchachas tenían la misma educación física que los muchachos, lo que es más notable: los chicos y las chicas hacían juntos gimnasia completamente desnudos. Se exigió lo siguiente (cito el *Licurgo*, de Plutarco, en la traducción de North): que las muchachas endureciesen el cuerpo con ejercicios de carreras, luchas, lanzamiento de jabalina, de dardos, con el fin de que el fruto que luego pudiesen concebir se alimentase de un cuerpo fuerte y vigoroso, se criara bien y mejorara la raza, y para que por el fortalecimiento logrado con estos ejercicios les hiciera soportar mejor los dolores del parto… Y aunque las muchachas se mostraban desnudas en público, no se veía en ello nada indecoroso; nadie se propasaba, sino que todo el deporte estaba lleno de juego, sin que interviniese ningún deseo de otra clase.

Los hombres que no querían casarse eran declarados «infames por la ley» y obligados, incluso en el tiempo más frío, a pasearse desnudos *fuera* del lugar donde la juventud practicaba sus ejercicios y danzas.

Las mujeres no podían manifestar ninguna emoción que no fuera provechosa para el Estado. Podían demostrar desprecio por los cobardes y se las alababa aunque se tratara de sus propios hijos, pero no podían mostrar pena si su recién nacido era condenado a muerte por ser débil, o si le mataban los hijos en la guerra. Por los otros griegos eran consideradas extraordinariamente castas; al mismo tiempo, una mujer casada sin hijos no se oponía si el Estado le ordenaba que otro hombre distinto a su marido le proporcionara hijos. La legislación favoreció el tener hijos. Según Aristóteles, el padre de tres hijos quedaba exento del servicio militar, y el de cuatro de todos los deberes para con el Estado.

La constitución de Esparta era complicada. Había dos reyes pertenecientes a dos familias diferentes que se sucedían por herencia. Uno u otro de los dos mandaba el ejército en tiempos de guerra, pero en la paz sus poderes eran limitados. En las fiestas oficiales se les daba de comer el doble, y cuando uno de ellos moría se imponía luto general. Eran miembros del Consejo de los Ancianos, una corporación que constaba de treinta hombres (con los reyes). Los otros veintiocho tenían que tener más de sesenta años y eran elegidos en forma vitalicia por la totalidad de los ciudadanos, pero sólo procedían de familias aristocráticas. El Consejo resolvía los casos criminales y preparaba los asuntos que debían presentarse ante la Asamblea. Esta entidad (la Asamblea) se componía de todos los ciudadanos; no podía iniciar nada, pero sí dar el voto afirmativo o negativo a toda propuesta. Ninguna ley se establecía sin su consentimiento. Pero esto, aunque necesario, no bastaba; los Ancianos y los magistrados tenían que proclamar la decisión para que adquiriese validez.

Además de los reyes, del Consejo de los Ancianos y de la Asamblea existía una cuarta rama de gobierno, peculiar a Esparta. Eran los cinco éforos. Éstos se elegían de la totalidad de los ciudadanos por un método que Aristóteles considera «demasiado infantil» y que —según Bury— era virtualmente el sorteo. Constituían el elemento *democrático* de la constitución,[6] y la intención era establecer el equilibrio con los reyes. Todos los meses los reyes juraban respetar la constitución y los éforos juraban ser fieles a los reyes mientras éstos mantuvieran su juramento. Cuando uno de los reyes se marchaba a la guerra le acompañaban dos éforos para vigilar su conducta. Los éforos eran el tribunal civil supremo, pero sobre los reyes tenían incluso la jurisdicción criminal.

Se suponía, en la Antigüedad posterior, que la constitución espartana se debió a un legislador llamado Licurgo, y que éste había promulgado sus leyes en el año 885 a. C. Realmente, el sistema espartano se desarrolló poco a poco y Licurgo fue un personaje mítico, originariamente un dios. Su nombre significa «expulsador de lobos»; procedía de Arcadia.

Esparta suscitó entre los otros griegos una admiración que nos resulta un poco extraña. Originalmente tuvo menos diferencia con las demás

ciudades griegas que después; en sus principios hubo poetas y artistas como en cualquier otra parte. Pero hacia el siglo VII, aproximadamente, o acaso más tarde, su constitución (falsamente atribuida a Licurgo) cristalizó en la forma que hemos visto; todo se sacrificaba al triunfo en la guerra, y Esparta ya no tuvo parte en lo que Grecia contribuyó a la civilización del mundo. A nosotros, el Estado espartano nos parece un modelo en miniatura que los nazis hubiesen impuesto en caso de que hubieran ganado la guerra. Pero los griegos tenían otra opinión. Bury dice:

«Un ateniense o habitante de Mileto en el siglo V que visitara los pueblos diseminados que formaban esta ciudad sin murallas, sin pretensiones, tendría la impresión de ser transportado a una época muy remota, cuando los hombres eran más valientes, mejores y más sencillos, no echados a perder por las riquezas y no perturbados por ideas. Para un filósofo como Platón, que especulaba sobre la ciencia política, el Estado espartano se acercaba mucho al ideal. El griego corriente lo consideró como un edificio de severa y sencilla belleza, una ciudad dórica, o mejor, como un templo dórico, más noble que su propia morada, pero más incómodo para vivir».[7]

Una razón de la admiración que sintieron los demás griegos respecto a Esparta fue su estabilidad. Todas las otras ciudades griegas tenían revoluciones, pero la constitución espartana permaneció invariable durante siglos, excepto un aumento gradual en el poder de los éforos por medios legales, sin violencias.

No se puede negar que durante un largo período los espartanos tuvieron éxito en su finalidad principal: la creación de una raza de guerreros invencibles. La batalla de las Termópilas (480 a. C.), aunque técnicamente una derrota, es quizá el mejor ejemplo de su valor. Las Termópilas eran un paso estrecho por las montañas, donde se esperaba poder detener al ejército persa. Trescientos espartanos con tropas auxiliares rechazaron todos los ataques de frente, pero al fin los persas descubrieron un rodeo por las colinas y lograron atacar a los griegos simultáneamente por ambos flancos. Todos los espartanos murieron en su puesto. Dos hombres habían estado ausentes, con permiso por enfermos, por padecer una enfermedad de los

ojos: ceguera temporal. Uno de ellos insistió en que un ilota le llevase a la batalla, donde pereció; el otro, Aristodemo, vio que estaba demasiado enfermo para luchar y permaneció ausente. Cuando volvió a Esparta nadie quiso hablar con él; se le llamó el «cobarde Aristodemo». Un año después, borró su desgracia, muriendo valientemente en la batalla de Platea, donde los espartanos resultaron victoriosos.

Después de la guerra, los espartanos erigieron un monumento en el campo de batalla de las Termópilas que solamente decía así: «Extranjero, cuenta a los lacedemonios que aquí yacemos, por obedecer sus órdenes».

Durante largo tiempo los espartanos fueron invencibles en tierra. Conservaron la supremacía hasta el año 371 a. C., en que fueron derrotados por los tebanos en la batalla de Leuctra. Éste fue el final de su grandeza militar.

Fuera de la guerra, la realidad de Esparta no correspondió del todo a su teoría. Heródoto, que vivió en la época de su grandeza, observa, para asombro nuestro, que el espartano no podía resistir al soborno. Esto ocurría a pesar de que el desprecio por las riquezas y el amor a la vida sencilla eran una de las cosas principales de la educación espartana. Se nos cuenta que las mujeres espartanas eran castas; sin embargo, ocurrió varias veces que un afamado heredero del reino tuvo que desistir del Gobierno por no ser el hijo del marido de su madre. También se nos cuenta que los espartanos eran fanáticos patriotas, pero que el rey Pausanias, vencedor de Platea, terminó como traidor al servicio de Jerjes. Aparte de estos hechos tan destacados, la política de Esparta fue siempre mezquina y provincial. Cuando Atenas liberó a los griegos de Asia Menor y de las islas adyacentes de los persas, Esparta se mantuvo apartada; mientras se estimaba seguro el Peloponeso, el destino de los demás griegos les fue indiferente. Todo intento de una confederación del mundo helénico se frustró por el particularismo de Esparta.

Aristóteles, que vivió después de la caída de Esparta,[8] da una versión muy hostil de su constitución. Lo que dice es tan diferente de lo que cuentan otros que es difícil creer que se trata del mismo tema. Por ejemplo: «El legislador quería hacer duro y sobrio a todo el Estado, y logró su

propósito en cuanto a los hombres, pero descuidó a las mujeres, que viven en toda clase de desenfreno y lujo. La consecuencia es que en ese Estado se da demasiado valor a las riquezas, especialmente si los ciudadanos están bajo el dominio de sus mujeres, como es el caso de muchas razas guerreras… Incluso respecto al valor que no sirve para la vida cotidiana y sólo se necesita en la guerra, la influencia de las mujeres lacedemonias ha sido sumamente perjudicial… La libertad de las mujeres espartanas existió desde tiempos remotos, como podía esperarse. Porque cuando Licurgo —nos dice la tradición— quiso someter a las mujeres a sus leyes, se resistieron y él abandonó su propósito…».

Después sigue acusando a Esparta de avaricia, que atribuye a la distribución desigual de la propiedad. Aunque las parcelas no pueden ser vendidas, dice, pueden ser regaladas o traspasadas. Dos quintas partes de toda la tierra pertenece a las mujeres. La consecuencia es una gran disminución en el número de los ciudadanos: se dice que hubo una vez diez mil, pero en la época de la derrota por Tebas había menos de mil.

Aristóteles critica cada punto de la constitución espartana. Dice que los éforos son muchas veces muy pobres y, por lo tanto, fáciles de sobornar. Y su poder es tan grande que incluso los reyes se ven obligados a cortejarlos, de manera que la constitución se ha convertido en democracia. Los éforos tienen demasiada libertad y viven de modo contrario al espíritu de la constitución, mientras que la rigidez en relación a los demás ciudadanos es tan intolerable que éstos se refugian en una indulgencia ilícita, secreta, de los placeres sensuales.

Aristóteles escribió cuando Esparta ya estaba en decadencia, pero en algunos puntos dice expresamente que todo el mal que menciona ha existido desde tiempos remotos. Su tono es tan seco y realista que es difícil no prestarle fe, y concuerda con toda la experiencia moderna de los resultados de un rigor excesivo de las leyes. Pero no es la Esparta de Aristóteles la que perdura en la imaginación de la gente, sino la mítica de Plutarco y la idealización filosófica de Esparta en la *República* de Platón. Siglo tras siglo, los hombres jóvenes leen estas obras y desean convertirse en Licurgos o reyes filósofos. La unión resultante entre el idealismo y el

amor al Poder ha llevado siempre a los hombres a derroteros extraviados, y aún está ocurriendo eso hoy día.

El mito de Esparta, para los lectores medievales y modernos, fue establecido principalmente por Plutarco. Cuando él escribió, Esparta pertenecía al pasado romántico; su gran época era tan distante ya de su tiempo como la de Colón de la nuestra. Lo que dice debe examinarse con gran precaución por el historiador de las instituciones, mas para el historiador del mito es de extraordinaria importancia. Grecia ha influido en el mundo siempre por su acción sobre la fantasía, ideales y esperanzas de los hombres, no directamente por el Poder político. Roma ha construido carreteras que aún perduran y leyes que son la fuente de muchos códigos modernos, pero fueron los ejércitos de Roma los que dieron importancia a estas cosas. Los griegos, aunque luchadores admirables, no hicieron conquistas, porque desataron su furia militar principalmente en guerra mutua. El semibárbaro Alejandro tuvo que extender el helenismo por el cercano Oriente y procurar que el griego fuese la lengua literaria en Egipto, Siria y las partes interiores de Asia Menor. Los griegos nunca hubieran podido realizar este cometido, no por falta de capacidad militar, sino debido a su incapacidad para la cohesión política. Los vehículos políticos del helenismo siempre fueron no-helenos; pero el genio griego inspiró de tal forma a las naciones extranjeras, que éstas extendieron la cultura de los que habían sido sus vencidos.

Lo que interesa al historiador universal no son las guerras mezquinas entre las ciudades griegas, o las sórdidas riñas por el predominio de uno u otro partido, sino la nostalgia que retiene la humanidad de este breve período como el recuerdo de un hermoso amanecer en los Alpes, mientras el alpinista lucha con un duro día de viento y de nieve. Estos recuerdos, al desvanecerse poco a poco, dejaban en el espíritu de los hombres la imagen de ciertas cumbres que se habían iluminado con un especial brillo en la luz matinal, manteniendo viva la idea de que tras las nubes perduraba aún un esplendor que podía, en cualquier momento, manifestarse. Platón fue el más importante personaje para los primeros tiempos del cristianismo; Aristóteles lo fue en la Iglesia medieval; pero cuando, después del Renacimiento, los

hombres empezaron a dar valor a la libertad política, volvieron ante todo a Plutarco. Éste influyó profundamente en los liberales franceses e ingleses del siglo XVIII y en los fundadores de los Estados Unidos; influyó en el movimiento del Romanticismo en Alemania y ha seguido teniendo influencia, indirectamente, sobre la ideología alemana hasta el presente. En cierto modo, resultó favorable la influencia, pero en otro aspecto perniciosa. Respecto a Licurgo y Esparta fue mala. Lo que ha de decirnos de Licurgo es importante y daré un breve resumen aun a costa de repetir.

Licurgo, dice Plutarco, decidido a dar leyes a Esparta, viajó mucho para estudiar las diferentes instituciones. Le gustaron las leyes de Creta, que eran «muy rectas y severas»,[9] pero no las de Jonia, donde «había muchas cosas superfluas y vanidades». En Egipto aprendió la ventaja de separar los soldados de los demás, y después, al volver de sus viajes, «trajo esta costumbre a Esparta, donde se establecieron comerciantes, artesanos y obreros, poseedores cada uno de una parcela propia, y fundó una noble comunidad». Hizo una división igual de tierras entre todos los ciudadanos de Esparta, para «desterrar de la ciudad la pobreza, la envidia y la avaricia, y así como toda riqueza y pobreza». Prohibió las monedas de oro y plata, permitiendo solamente las de hierro, y de tan poco valor que «para tener el valor de diez minas en calderilla hubiese ocupado toda la bodega». Así eliminó «todas las ciencias superfluas y de poco provecho», puesto que no había el suficiente dinero para pagar a los que se ocupaban de ellas. Por la misma ley hizo imposible todo comercio con el exterior. Retóricos, alcahuetes y joyeros, que no querían dinero de hierro, no deseaban entrar en Esparta. Después ordenó que todos los ciudadanos comiesen juntos y que todos tuviesen el mismo alimento.

Licurgo, como otros reformadores, consideró la educación de los hijos «lo más grande y principal que un reformador de leyes pudiera dirigir»; y como a todos los que aspiran ante todo al Poder militar, le interesaba tener un elevado censo de nacimientos. «Juegos, deportes y danzas, las muchachas los practicaban desnudas ante los hombres jóvenes, y esto fue una provocación para los hombres para que se acercasen y se casasen con ellas, no llevados al matrimonio por razones matemáticas, sino por el amor

y el gusto». La costumbre de tratar el matrimonio en los primeros años como asunto clandestino «estimuló en ambas partes un amor siempre ardiente y un deseo siempre nuevo», esto, al menos, es la opinión de Plutarco. Explica que no fue mal considerado el que un hombre viejo con mujer joven admitiese que otro más joven le diese hijos. «Era legal también que un hombre honrado que amaba la mujer de otro rogara al marido de ella que pudiera acostarse a su lado, gozando de ella y extendiendo así la semilla de hijos sanos». No se toleraban los celos tontos, porque «Licurgo no quería que los hijos pertenecieran a los padres, sino al Estado, para el bien común; por esta razón también quería que los que se hicieran ciudadanos no procediesen de cualquiera, sino de los hombres más honrados solamente». Sigue explicando que éste es el principio que aplican los granjeros a su ganado.

Cuando nacía un hijo, el padre lo llevaba ante los mayores de su familia para que lo examinasen; si era sano se lo devolvían para que lo criase; si no, lo arrojaban a un profundo pozo. Los niños, desde pequeños, fueron sometidos a un proceso de endurecimiento, en ciertos aspectos bueno; por ejemplo, no se les ponían vestidos estrechos. A los siete años los chicos eran alejados de su casa y metidos en un internado, donde se los distribuía en diferentes grupos, cada uno bajo las órdenes de uno de su clase, elegidos por su inteligencia y valor. «Respecto al estudio, obtuvieron tanto como les convenía; el resto del tiempo lo pasaban aprendiendo a obedecer, a soportar dolores, a tener constancia en el trabajo, a vencer en las luchas». Jugaban juntos desnudos la mayor parte del tiempo; después de haber cumplido doce años ya no llevaban abrigos, siempre iban «sucios y desaliñados», nunca se bañaban, excepto en determinados días del año. Dormían en camas de paja, en invierno mezclada con cardo. Se les enseñaba a robar y se los castigaba al cogerlos en ello, no porque hubiesen robado, sino por tontos.

El amor homosexual, tanto en los hombres como en las mujeres era costumbre reconocida en Esparta y desempeñaba un papel reconocido en la educación del adolescente. El amante de un adolescente tenía buena o mala fama según el comportamiento del muchacho; Plutarco hace constar que

una vez, cuando un muchacho lloró, al ser herido en la lucha, fue su amante el multado por la cobardía del chico.

Había poca libertad en cualquier aspecto de la vida de un espartano.

La disciplina y tipo de vida seguían aún en los adultos. Porque no era legal vivir a su antojo; estaban en su ciudad como en un campamento, donde cada uno sabía cómo se debía vivir y qué obligaciones tenía que cumplir. En resumen: todos tenían presente que no habían nacido para vivir su propia vida, sino para servir al Estado. Lo mejor que Licurgo llevó a la ciudad fue el gran descanso y el ocio a que obligó a los ciudadanos; únicamente les prohibió tener ocupaciones viles y bajas, y tampoco necesitaban alcanzar grandes riquezas en un lugar donde los bienes no eran estimados. Porque los ilotas, hombres privados de su libertad por las guerras, labraban su tierra y les entregaban cierta renta anual.

Plutarco cuenta una historia de un ateniense condenado por holgazanería, que cuando la oyó un espartano exclamó: «Enséñame el hombre condenado por vivir noblemente y como un señor».

«Licurgo —continúa Plutarco— acostumbró a sus ciudadanos a que no viviesen ni pudiesen vivir solos, sino como personas ligadas mutuamente, siempre en compañía, como las abejas alrededor de la reina».

No se permitió a los espartanos que viajasen ni se admitían en Esparta forasteros, excepto por negocios, pues se temía que las costumbres ajenas corrompieran su virtud.

Plutarco cuenta que había una ley que permitía a los espartanos matar ilotas cuando querían, pero no quiere creer que algo tan abominable hubiese sido establecido por Licurgo. «Porque no se me convence que Licurgo jamás inventase ni ordenase acción tan mala como ésta. Porque me figuro su carácter amable y bondadoso, por la clemencia y la justicia con que le hemos visto actuar en todo lo demás». Excepto en este asunto, Plutarco sólo siente admiración y elogio por la constitución de Esparta.

El efecto de Esparta sobre Platón, del que nos ocuparemos ahora especialmente, se evidenciará en el relato de su *Utopía*, tema del capítulo próximo.

CAPÍTULO XIII

Las fuentes de las ideas de Platón

Platón y Aristóteles han sido los filósofos que más influencia han tenido, tanto entre los antiguos como entre los medievales y modernos; y, de los dos, fue Platón el que más influencia tuvo en las épocas posteriores. Lo afirmo por dos razones: primero porque Aristóteles mismo es un producto de Platón, y en segundo lugar porque la teología y la filosofía cristianas, al menos hasta el siglo XIII, fueron más platónicas que aristotélicas. Por consiguiente, es necesario, en una historia de las ideas filosóficas, ocuparnos más detenidamente de Platón y de Aristóteles —aunque de éste en un grado menor— que de ninguno de sus predecesores o sucesores.

Las obras más importantes de la filosofía de Platón son: primero, su *Utopía*, primera de una larga serie; segundo, su teoría o ideas que representan un intento de abrirse camino en el problema aún por resolver de los universales; tercero, sus argumentos en favor de la inmortalidad; cuarto, la cosmogonía; quinto, su concepción del conocimiento en el sentido de que es reminiscencia más que percepción. Pero antes de tratar cualquiera de estos temas diré unas palabras sobre su vida y los factores que determinaron sus ideas políticas y filosóficas.

Platón nació en 428-427 a. C., en los primeros años de la guerra del Peloponeso. Era un aristócrata acomodado, emparentado con varias personas que tomaron parte en el Gobierno de los Treinta Tiranos. Era joven cuando Atenas fue derrotada, y pudo atribuir la derrota a la democracia. Probablemente su posición social y relaciones familiares contribuyeron a que la despreciase. Fue discípulo de Sócrates, por quien

tuvo un profundo afecto y respeto; y Sócrates fue condenado a muerte por la democracia. Por lo tanto, no es sorprendente que se volviese hacia Esparta, buscando modelo para su república ideal. Platón poseyó el arte de disfrazar las sugerencias antiliberales de tal forma que engañó a las épocas futuras, que han admirado su *República* sin darse cuenta de que no comprendían sus propuestas. Siempre fue moda elogiar a Platón sin entenderle. Éste es el destino común de los grandes hombres. Mi objeto es el contrario. Deseo entenderle, pero tratarle con tan poca reverencia como si fuera un inglés o un americano contemporáneo partidario del totalitarismo.

Las influencias de índole filosófica que experimentó Platón contribuyeron a predisponerle en favor de Esparta. Estas influencias, hablando en general, fueron: Pitágoras, Parménides, Heráclito y Sócrates.

Platón extrajo los elementos órficos de su filosofía, de Pitágoras (por medio de Sócrates, o sin él): la tendencia religiosa, la creencia en una inmortalidad, el otro mundo, el tono sacerdotal y todo lo que encierra la metáfora de la cueva; también su respeto a las matemáticas y la manera de mezclar el intelecto con el misticismo.

De Parménides derivó la creencia de que la realidad es eterna e intemporal, y que lógicamente todo cambio tiene que ser ilusorio.

Extrajo de Heráclito la doctrina negativa de que no hay nada permanente en el mundo sensible. Esto, junto con la doctrina de Parménides, le condujo a la conclusión de que el conocimiento no se puede deducir de los sentidos, sino que solamente se lleva a cabo por el intelecto. Y esta manera de pensar se conformaba bien, a su vez, con el pitagorismo.

De Sócrates aprendió, probablemente, a meditar sobre problemas éticos y a buscar más bien explicaciones teleológicas que mecánicas del mundo. *Lo bueno* dominaba en sus ideas más que en los presocráticos, y es difícil no atribuirlo a la influencia de Sócrates.

¿Cómo se combina todo esto con el autoritarismo en la política?

En primer lugar: la bondad y la realidad no están sometidas al tiempo, y, por lo tanto, el mejor Estado es aquel que copia más fielmente el modelo celeste, que tiene un mínimo de cambio y un máximo de perfección

estática. Sus gobernantes deben ser los que mejor comprendan el Bien eterno.

En segundo lugar: Platón, como todos los místicos, posee en sus creencias un núcleo de convencimientos que es esencialmente incomunicable, salvo por el modo de vivir. Los pitagóricos se preocuparon de establecer reglas para el iniciado, y es esto lo que, en el fondo, desea Platón. Si un hombre quiere ser buen estadista debe conocer el bien; y esto sólo lo alcanza con una combinación de disciplina intelectual y moral. Si los que no han pasado por tal disciplina participasen en el gobierno, lo corromperían sin remedio.

En tercer lugar: hace falta una esmerada educación para formar a un buen gobernante, según los principios de Platón. No nos parece útil haber enseñado geometría al joven Dionisio, tirano de Siracusa, para hacer de él un buen rey, pero desde el punto de vista de Platón era esencial. Era lo suficientemente pitagórico como para creer que sin matemáticas no era posible una verdadera sabiduría. Esta ideología implica una oligarquía.

En cuarto lugar: Platón, como la mayoría de los filósofos griegos, tenía la idea de que el ocio es esencial para la sabiduría; ésta no se encuentra, pues, entre los que tienen que trabajar para vivir, sino sólo entre los que tienen los medios suficientes para ser independientes, o entre los que el Estado ha librado de las preocupaciones de la subsistencia. Este punto de vista es completamente aristocrático.

Dos cuestiones generales surgen al confrontar a Platón con las ideas modernas. Primeramente, ¿existe una *sabiduría*? Y la segunda: suponiendo que exista, ¿se podrá concebir una constitución que otorgue el Poder político?

La *sabiduría* en este sentido no significa capacidad especializada, como la puede tener un zapatero, un médico, un estratego. Debe ser algo más general, puesto que su posesión, según parece, da aptitudes al hombre para gobernar sabiamente. Creo que Platón hubiera dicho que consiste en el conocimiento del bien, y hubiera añadido a esta definición la doctrina socrática de que nadie peca conscientemente; de lo cual se sigue que todo el que conoce el bien, obra adecuadamente. Para nosotros estas ideas están

lejos de la realidad. Con más naturalidad diríamos que hay intereses divergentes, y que el estadista debe llegar al acuerdo más factible. Los miembros de una clase o nación pueden tener intereses comunes que generalmente están en conflicto con los de otras clases o naciones. Hay, sin duda, intereses comunes a la humanidad entera, pero no bastan para determinar la acción política. Quizá se logre esto en el futuro, pero ciertamente no mientras haya muchos Estados soberanos. E, incluso entonces, lo más difícil será llegar a acuerdos entre los diversos intereses particulares, hostiles entre sí.

Pero aun suponiendo que exista una *sabiduría*, ¿hay una forma constitucional que dé el gobierno a los sabios? Es claro que las mayorías, como los Consejos Generales, pueden equivocarse, y así ha ocurrido. Las aristocracias no siempre son sabias; los reyes a menudo tontos; los Papas, a pesar de su infalibilidad han cometido graves errores. ¿Abogaría alguien por un Gobierno de universitarios o siquiera de doctores en teología? ¿O de hombres de nacimiento humilde que han hecho grandes fortunas? Es evidente que ninguna selección legal entre ciudadanos tiene probabilidades de ser más prudente en la práctica que toda la comunidad estatal.

Se podría sugerir que los hombres adquirirían una sabiduría política por medio de una educación adecuada. Pero entonces surge la cuestión: ¿cómo ha de ser la enseñanza a propósito? Se convertiría todo en una cuestión de partidos.

El problema de encontrar un grupo de hombres *sabios* para entregarles el Gobierno es, de esta manera, insoluble. Ésta es la razón definitiva en favor de la democracia.

CAPÍTULO XIV

La *utopía* de Platón

El diálogo más importante de Platón, la *República*, consta de tres partes. La primera (hasta casi el final del libro V) consiste en la construcción de un Estado ideal; es la primera de las Utopías.

Una de sus conclusiones es que los gobernantes deben ser filósofos. Los libros VI y VII tratan de definir la palabra filósofo. Esta discusión constituye la segunda sección.

La tercera consiste, principalmente, en una discusión sobre varias constituciones reales, sus méritos y defectos.

El propósito principal de la *República* es definir la *justicia*. Pero antes se dice que, puesto que todo se ve más fácilmente en grande que en pequeño, será mejor averiguar lo que hace que un Estado sea justo, y un individuo sea justo. Y puesto que la justicia debe figurar entre los atributos del mejor Estado ideal, hay que diseñar primero ese Estado y decidir después cuál de sus perfecciones se puede llamar *justicia*.

Describamos primero la *Utopía* de Platón a grandes rasgos y después consideremos las cuestiones que salen al paso.

Platón empieza diciendo que hay que dividir a los ciudadanos en tres clases: la gente común, los soldados y los guardianes. Sólo estos últimos deben tener Poder político. Debe haber menos que de las otras dos clases. En primera instancia se los elige por el legislador, después se sucederán hereditariamente, pero en casos excepcionales un niño prometedor puede ser ascendido de clases inferiores, mientras que, entre los hijos de los guardianes, un niño o un joven insatisfactorio puede ser degradado.

El problema principal, según lo percibe Platón, es asegurar que los guardianes pongan en práctica las iniciativas del legislador. Para esto hace varias proposiciones de índole educativa, económica, biológica y religiosa. No siempre está claro hasta qué punto estas disposiciones se aplican también a otras clases; es evidente que algunas también están hechas para los soldados, pero en general Platón se ocupa solamente de los guardianes, que deben constituir una clase aparte, como los jesuitas en el viejo Paraguay; los clérigos, en los Estados de la Iglesia hasta 1870, y el partido comunista, en la URSS, hoy día.

El primer problema es la educación. Se divide en dos partes: música y gimnasia. Cada una tiene un sentido más amplio que hoy. La *música* quiere decir todo el reino de las musas, y *gimnasia* todo lo referente al entrenamiento y capacidad física. *Música* es un concepto casi tan amplio como lo que llamamos *cultura*, y la gimnasia abarca más que el *atletismo* moderno.

La cultura se preocupa de formar *gentlemen*, en el sentido familiar de Inglaterra que, en gran parte, procede de Platón. La Atenas de su época era, en un aspecto, análoga a la Inglaterra del siglo XIX: en ambas había una aristocracia que disfrutaba de riqueza y de prestigio social, pero sin monopolio sobre el Poder político. La aristocracia tenía que reservarse todo el poder posible por su conducta destacada. En la *Utopía* de Platón, sin embargo, la aristocracia reina en absoluto.

Las cualidades que más debían cultivarse en la educación parecen ser la seriedad, el decoro y el valor. Reina una censura rígida desde los primeros años sobre la literatura accesible para los jóvenes y para la música que pueden oír. Las madres y las niñeras deben contar a los niños solamente cuentos autorizados. Homero y Hesíodo, por muchas razones, deben ser prohibidos. Primero, porque, a veces, representan la mala conducta de los dioses, lo cual no es edificante; a los jóvenes hay que enseñarles que el mal nunca procede de los dioses, porque Dios no es autor de todas las cosas, sino solamente de las buenas. En segundo lugar, hay cosas en Homero y Hesíodo que hacen que el lector tema a la muerte, mientras que se debe procurar por todos los medios que los jóvenes mueran gustosamente en la

batalla. Se les debe enseñar a temer más la esclavitud que la muerte, y por eso no debe haber cuentos en que hombres buenos lloran y se lamentan, ni siquiera de la muerte de los amigos. En tercer lugar, el decoro exige que no se debe reír a carcajadas y, sin embargo, Homero habla de «la risa sin fin entre los dioses bienaventurados». ¿Cómo rechazará un maestro eficazmente la hilaridad si los chicos le pueden citar ese pasaje? Luego: hay lugares en Homero que alaban las ricas fiestas, y otros que describen los placeres de los dioses: todo esto enerva la templanza. (El deán Inge, auténtico platónico, se insurgió contra una línea del conocido himno: «Sus gritos fueron de triunfo, su canto, fiestas», de una descripción de las alegrías celestiales). Tampoco deben conocer historias en las que los malos son felices y los buenos desgraciados; el efecto moral sobre espíritus tiernos podría ser funesto. Por todas estas razones hay que rechazar a los poetas.

Platón da un extraño argumento acerca del drama. El bueno, dice, debía negarse a imitar al mal; pero la mayoría de las piezas teatrales contienen personas malas, y el actor que representa el malo y el dramaturgo tienen que imitar a gente culpable de crímenes. No solamente los criminales, sino también las mujeres, los esclavos y los inferiores en general no deben ser imitados por hombres superiores. (En Grecia, como en la Inglaterra isabelina, los papeles de las mujeres fueron representados por hombres). Las obras de teatro, pues, si se permitían, sólo debían tener personajes heroicos, masculinos, intachables y de alta prosapia. Esto es tan irrealizable que Platón decide desterrar a todos los dramaturgos de su Estado:

«Cuando uno de esos actores, tan listos que saben imitar todo, nos visita y nos propone exhibirse él y su poesía, caeremos de rodillas y le adoraremos como algo sagrado, dulce y maravilloso; pero también tenemos que informarle que en nuestro Estado no se le permite actuar. Y cuando le hayamos untado de mirra y puesto una corona de lana en la cabeza, le mandaremos a otra ciudad».

Luego llegamos a la crítica de la música (en el sentido moderno). Se prohíben las armonías lidias y jónicas, la primera porque expresa pesar, la otra porque es decadente. Solamente la dórica (por su valor) y la frigia (por

la templanza) son permitidas. Los ritmos admitidos deben ser sencillos y expresar una vida valerosa y armoniosa.

La educación física debe ser austera. Nadie comerá pescado ni carne, no siendo asada, ni salsas, ni confitería. La gente no necesitará médicos con este régimen, dice.

Hasta cierta edad, los jóvenes no deben ver nada feo ni vicioso. Pero en un momento adecuado se los debe exponer a encantamientos, tanto en forma de terrores, que no deben aterrorizarlos, como de viles placeres, que no deben seducirlos. Sólo después de haber resistido estas pruebas serán juzgados dignos de ser guardianes.

Los pequeños deben ver la guerra, aunque no luchen.

Respecto a la economía, Platón propone un comunismo riguroso para los guardianes, y también, creo, para los soldados, aunque esto no está claro. Los guardianes han de tener casas pequeñas y alimentos sencillos; vivirán en un campamento, comiendo juntos en grupos; no deben tener propiedad privada fuera de lo absolutamente necesario. El oro y la plata están prohibidos. Aunque no deben ser ricos, pueden ser felices, pero la finalidad de la ciudad es el bien del conjunto, no la felicidad de una clase. Tanto la riqueza como la pobreza son nocivas, y en la ciudad de Platón no habrá ni la una ni la otra. Respecto a la guerra hay una cláusula curiosa: será fácil comprar aliados, puesto que nuestra ciudad no quiere tomar parte en el botín de guerra.

Con fingida desgana, el Sócrates platónico procede a aplicar su comunismo a la familia. Dice: los amigos deben tener todas las cosas en común, incluso mujeres y niños. Admite que esto trae consigo dificultades, pero no serán insuperables. Primero, las muchachas deben tener la misma educación que los chicos: aprender música, gimnasia y el arte de la guerra en común con los muchachos. Las mujeres deben tener absoluta igualdad con los hombres, en todo. «La misma educación que hace de un hombre un buen guardián, lo hace de una mujer, porque su naturaleza, en el fondo, es la misma». Sin duda hay diferencias entre los hombres y las mujeres, pero no tienen que ver nada con la política. Algunas mujeres son filósofas y aptas para guardianas; otras guerreras y pueden ser buenos soldados.

El legislador, después de haber escogido entre los guardianes, hombres y mujeres, ordenará que tengan casas y la comida en común. El matrimonio, como sabemos, se transformará radicalmente.[10] En ciertas fiestas, las novias y los novios, en número necesario para conservar constante la población, serán unidos por la suerte, según se les ha enseñado a creer. Pero en realidad, los gobernantes de la ciudad manejarán la suerte conforme a los principios de la eugenesia. Dispondrán que las mejores parejas tengan los mejores hijos. Todos los hijos serán apartados de sus padres al nacer, y se tendrá el mayor cuidado en que los padres no sepan cuáles son sus niños, ni los niños cuáles son sus padres. Los niños deformes y los hijos de padres inferiores «serán llevados a un lugar misterioso, desconocido». Los niños procedentes de uniones no sancionadas por el Estado se considerarán ilegítimos. Las madres deben tener entre veinte y cuarenta años, los padres entre veinticinco y cincuenta y cinco. Fuera de estas edades, es libre la relación entre los sexos, pero obligatorio el aborto o infanticidio. En los *matrimonios* dispuestos por el Estado la gente en cuestión no tiene voto; deben ser impulsados únicamente por la idea de su deber al Estado, y no por esas emociones comunes que los poetas desterrados solían alabar.

Puesto que nadie sabe quiénes son sus padres, se ha de llamar padre a todo aquel cuya edad indique que puede serlo, y análogamente respecto a *madre*, *hermano* y *hermana*. (Cosas como estas ocurren entre los salvajes y solían intrigar a los misioneros). No hay matrimonio entre *padre* e *hija* o *madre* e *hijo*. En general, pero no rigurosamente, los matrimonios entre *hermano* y *hermana* se deben evitar. (Creo que si Platón hubiera meditado más sobre este particular, hubiera visto que prohibía *todos* los matrimonios, excepto entre *hermano-hermana*, que considera como raras excepciones).

Se supone que los sentimientos ligados ahora a las palabras *padre*, *madre*, *hijo* e *hija*, seguirían siendo inherentes a éstas bajo las nuevas disposiciones de Platón; un joven, por ejemplo, no pegaría a un anciano porque éste podría ser su padre.

La ventaja buscada consiste, naturalmente, en reducir al mínimo las emociones personales y quitar así obstáculos para el dominio del espíritu público, y también para resarcirles de la ausencia de la propiedad privada.

Eran principalmente motivos de análoga índole los que indujeron al celibato del clero.[11]

Por último abordo el aspecto teológico del sistema. No pienso en los dioses griegos admitidos, sino en ciertos mitos que el Gobierno debe tener en cuenta. La mentira, dice Platón explícitamente, ha de ser prerrogativa del Gobierno, lo mismo que administrar la medicina lo es de los médicos. El Gobierno, como ya hemos visto, debe engañar a la gente en lo del arreglo de la cuestión del matrimonio por la suerte, pero esto no es asunto religioso.

Debe haber «una mentira real» que, como espera Platón, puede engañar a los gobernantes, pero de todos modos engaña a los demás ciudadanos. Esta *mentira* se expone con gran detalle. La parte más importante es el dogma de que Dios ha creado los hombres en tres especies, la mejor hecha de oro, la segunda de plata y el rebaño vulgar de cobre y hierro. Los de oro sirven para guardianes. Los de plata deben ser soldados y los demás realizarán el trabajo manual. Generalmente, pero no siempre, los niños pertenecerán al mismo rango que sus padres; cuando no, deben ser ascendidos o degradados en consecuencia. No considera posible hacer creer a nuestra generación este mito, pero todas las siguientes podrán educarse en esta creencia.

Platón está en lo cierto al pensar que la creencia en este mito podría formarse en dos generaciones. Los japoneses enseñaron desde 1868 que el Mikado desciende de la diosa del sol, y que el Japón fue creado antes que el resto del mundo. Cualquier profesor universitario que en una obra científica dude de este dogma, queda destituido por ser un mal japonés. Lo que Platón parece no ver es que la aceptación obligatoria de esos mitos es incompatible con la filosofía e implica un tipo de educación que embota la inteligencia.

A la definición de *justicia*, meta principal de toda la discusión, se llega en el libro IV. Consiste «en que todo el mundo realice su trabajo propio» y no sea entrometido; el Estado es *justo* cuando el comerciante, el auxiliar, el guardián hacen el trabajo de su incumbencia sin interferir en el de los demás.

Todo el mundo debe ocuparse de sus propios asuntos, y esto es, sin duda, un precepto admirable, pero no corresponde a lo que los modernos

llamamos *justicia*. La palabra griega así traducida correspondería a un concepto muy importante en el pensamiento griego, pero para el cual no tenemos equivalente. Recuérdese lo que dijo Anaximandro:

«Desde el lugar de su origen las cosas vuelven otra vez allí, como está ordenado; porque se rehacen y satisfacen mutuamente por la injusticia, de acuerdo con el tiempo indicado».

Antes de que empezara la filosofía, los griegos tenían una teoría o un sentimiento respecto al universo que se puede llamar religioso o ético. Según esta teoría, toda persona y cosa tiene su lugar y función señalado. No depende de la voluntad de Zeus, porque incluso éste está sujeto a la misma clase de leyes que gobiernan a los demás. La teoría va unida a la idea del destino o de la necesidad. Se aplica enfáticamente a los astros. Pero donde hay vigor se tiende a sobrepasar los límites, y de aquí surge la disputa. Una especie de ley olímpica impersonal castiga la *hybris* y restaura el orden eterno que el agresor intentaba violar. Toda esta visión, al principio quizá apenas consciente, entró en la filosofía; igualmente se encuentra en las cosmologías de lucha, como las de Heráclito o Empédocles, y en las doctrinas monistas, tales como la de Parménides. Es la fuente de la creencia en una ley humana y natural, y sin duda subyace en la concepción de Platón sobre la justicia.

La palabra *justicia*, según se emplea aún en el derecho, se parece más al concepto de Platón que al sentido que se le da en la especulación política. Bajo la influencia de la teoría democrática hemos llegado a asociar la justicia con la igualdad, mientras que en Platón no tiene tal implicación. La *justicia*, en cuanto sinónimo de ley, como cuando hablamos de *Tribunales de justicia*, se refiere principalmente a los derechos de la propiedad, que nada tienen que ver con la igualdad.

La primera definición de *justicia* al principio de la *República* consiste en la obligación de pagar las deudas. Esta definición se abandona pronto por inadecuada, pero algo queda de ella.

Varios puntos se pueden distinguir en la definición de Platón. Primero, puede haber desigualdades del Poder y privilegios sin injusticia. Los guardianes deben tener todo el Poder porque son los hombres más sabios de

la comunidad; la injusticia solamente ocurriría, según Platón, si hubiera hombres en otras clases sociales que fuesen más sabios que ellos. Por eso Platón mira por la promoción y degradación de los ciudadanos, aunque cree que la doble ventaja de nacimiento y educación en la mayoría de los casos hará a los hijos de los guardianes superiores a los de otra gente. Si hubiera una ciencia más exacta del Gobierno y más seguridad en que los hombres cumpliesen los preceptos, mucho se podía decir en favor del sistema de Platón. Nadie cree injusto poner a los mejores jugadores en un equipo de fútbol, aunque adquiriesen por ello gran superioridad. Si el fútbol se manejase tan democráticamente como el Gobierno de Atenas, los estudiantes que juegan por sus Universidades serían sorteados. Pero en cuestiones de Gobierno es difícil saber quién es más diestro, y mucho menos qué político empleará sus facultades en el interés público más que en el propio o en el de su clase, partido o credo.

El siguiente punto es que la definición de Platón de la *justicia* presupone un Estado organizado con arreglo a las ideas tradicionales, o un Estado que persiga, como el suyo, un ideal ético. La *justicia*, se nos dice, consiste en que cada uno se dedique a su trabajo. Pero ¿cuál es este trabajo? En un Estado como el antiguo Egipto o el reino de los incas, invariablemente durante muchas generaciones el trabajo del hijo es el mismo que el del padre, y no hay problema. Pero en el Estado de Platón nadie tiene un padre legal. Su trabajo, por lo tanto, debe decidirse, o bien por sus propios gustos o por el juicio del Estado respecto a sus aptitudes. A esto último aspiraba Platón claramente. Pero algunas clases de trabajos, aunque muy bien hechas, pueden considerarse perniciosas; Platón opina así de la poesía y yo de Napoleón. Los propósitos del Gobierno, por lo tanto, son esenciales para determinar el trabajo de cada uno. Aunque todos los gobernantes deben ser filósofos, no habrá innovaciones: un filósofo será siempre persona que comprende y concuerda con Platón.

Cuando nos preguntamos: ¿qué logrará la *República* de Platón?, la contestación es bastante insípida. Logrará el éxito en la guerra contra pueblos poco más o menos iguales y asegurará el sustento de un pequeño número de gente. Es probable que no produzca ni arte ni ciencia, a causa de

su rigidez. En este respecto, como en otros, sería como Esparta. A pesar de todas las hermosas palabras, sólo logrará la destreza en la guerra y una alimentación suficiente. Platón ha experimentado el hambre y la derrota en Atenas; quizá, subconscientemente, creía que evitar estos males era lo mejor que un hombre de Estado pudiese realizar.

Una Utopía, hecha en serio, evidentemente tiene que encarnar los ideales de su autor. Consideremos, por un momento, lo que podemos designar como *ideales*. En primer lugar, son deseados por los que creen en ellos. Pero no de la misma manera que se ambiciona el bienestar, el alimento y el abrigo. La diferencia entre un *ideal* y un objeto corriente codiciado consiste en que el primero es impersonal; es algo que no guarda referencia (al menos aparentemente) con el ego del que lo expresa, y, por lo tanto, puede ser deseado teóricamente por todo el mundo. De esta manera podemos definir como *ideal* algo que se desea no egocéntricamente, y la persona que lo anhela quiere que todo el mundo lo tenga. Puedo desear que todo el mundo tenga bastante que comer, que todos sientan amor al prójimo, etc.; deseándolo, también quisiera que los demás lo deseen. Así puedo construir algo que parece una ética impersonal aunque, de hecho, es la base personal de mis propios anhelos, porque éstos siguen siendo míos, incluso cuando lo deseado no tenga referencia a mí. Por ejemplo, alguien puede querer que todo el mundo entienda la ciencia, otro que ame el arte: una diferencia personal entre dos hombres produce esta diferencia en sus deseos.

El elemento personal aparece en el momento en que la controversia entra en juego. Supongamos que alguien dice: «Estás equivocado al desear que todo el mundo esté contento; debías desear la felicidad de los alemanes y la desgracia de todos los demás». Aquí el *debías* se puede comprender de modo que el que habla desea que yo quiera aquello. Replicaría que, no siendo alemán, es psicológicamente imposible que yo desee la desgracia de todos los que no sean alemanes. Pero esta respuesta parece inadecuada.

Puede haber un conflicto de ideales puramente impersonales. El héroe de Nietzsche difiere del santo cristiano; sin embargo, los dos son admirados, el uno por los nietzscheanos, el otro por los cristianos. ¿Cómo

hemos de decidir entre los dos, sino por medio de nuestros propios deseos? Sin embargo, si no hay nada más, un desacuerdo ético sólo puede ser decidido por cuestiones emotivas, o a la fuerza, en último término, por la guerra. En cuestiones de hechos podemos apelar a la ciencia y a métodos científicos de observación; pero en cuestiones últimas de ética parece no haber nada análogo. Sin embargo, si llega el caso, las discusiones éticas se resuelven en luchas por el Poder, incluyendo el Poder de la propaganda.

Este punto de vista, crudamente se expone en el primer libro de la *República* por Trasímaco, el cual, como casi todos los caracteres de los diálogos de Platón, era un personaje real. Era un sofista de Calcedonia, y famoso profesor de retórica; apareció en la primera comedia de Aristófanes, 427 a. C. Después que Sócrates ha estado discutiendo un rato con un anciano llamado Céfalo y con los hermanos mayores de Platón, Glauco y Adimanto, Trasímaco, que ha estado escuchando con creciente impaciencia, irrumpe, protestando violentamente contra tal tontería. Proclama con énfasis: «La justicia no es más que la ley del más fuerte».

Este punto de vista queda refutado por Sócrates con sutilezas. Nunca se enfrenta con él directamente. Plantea las cuestiones fundamentales éticas y políticas, a saber: ¿existe una norma para el bien y el mal, excepto la que la persona que pronuncia estas palabras desea? Si no la hay, muchas consecuencias sacadas por Trasímaco parecen ineludibles. Pero ¿cómo diremos que existe tal norma?

La religión tiene a primera vista una contestación sencilla. Dios determina lo que es bueno y lo que es malo. El hombre que está en armonía con la voluntad de Dios es bueno. Sin embargo, esta contestación no es del todo ortodoxa. Los teólogos dicen que Dios es bueno y esto implica que existe una norma independiente de la voluntad de Dios. Tenemos que mirar, pues, la cuestión cara a cara: ¿hay una verdad o falsedad objetivas en la afirmación: «El placer es bueno», igual que al decir «la nieve es blanca»?

Sería necesaria una larga discusión para contestar a esta pregunta. Algunos creerán que podemos, por fines prácticos, evadir lo fundamental y decir: no sé lo que se entiende por *verdad objetiva*, pero tengo por *verdadera* una afirmación si todos o casi todos los que la han investigado

concuerdan en sostenerla. En este sentido, es cierto que la nieve es blanca, que César fue asesinado y que el agua se compone de hidrógeno y oxígeno, etc. Nos enfrentamos con la cuestión: ¿existen afirmaciones aceptadas análogamente en la ética? Si las hay, pueden servir de base para las reglas de la conducta particular y para una teoría de la política. Si no, nos vemos inducidos, en la práctica, cualquiera que sea la verdad, a una lucha por la fuerza o propaganda, o por ambas, si existe una diferencia ética irreconciliable entre los grupos poderosos.

Esta cuestión no existe realmente para Platón. Aunque su sentido dramático le induce a afirmar forzosamente la posición de Trasímaco, no se da cuenta de su fuerza, y se permite argüir en contra de un modo inadecuado. Platón está convencido de que existe el *bien* y que su naturaleza puede ser adivinada. Cuando la gente no está de acuerdo, una persona, al menos, comete un error intelectual, de la misma manera que si el desacuerdo fuera de tipo científico sobre una cuestión de hecho.

La diferencia entre Platón y Trasímaco es muy importante, mas para el historiador de la filosofía es cuestión sólo de observarla, no decidirla. Platón cree que puede *probar* que su *República* ideal es buena; un demócrata que acepta la objetividad de la ética, mal podría aprobar la *República*; sin embargo, el que concuerda con Trasímaco dirá: «No se trata de aprobar o desaprobar. De lo que se trata es si a usted le *gusta* o no el Estado de Platón. Si le gusta, mejor para usted; si no, peor. Si muchos lo quieren y otros tantos no, la decisión no puede lograrse por la razón sino sólo por la fuerza, verdadera o encubierta». Es un problema filosófico aún sin resolver. En cada lado hay personas que exigen respeto. Pero durante mucho tiempo el punto de vista de Platón era casi indiscutible.

Debe observarse, además, que la opinión que constituye el consenso común por una norma objetiva tiene ciertas consecuencias que pocos aceptarían. ¿Qué diremos de innovadores científicos, como Galileo, que defienden una idea que pocos comparten, pero que al fin consiguen el apoyo de casi todo el mundo? Lo consigue con argumentos no con recursos emocionales, propaganda del Estado o violencia. Implica, pues, un criterio distinto al de la opinión general. En la ética hay algo análogo a lo que

sucede con los grandes maestros religiosos. Cristo enseñó que no es malo recoger espigas en sábado, pero que es vil odiar a los enemigos. Tales innovaciones éticas implican evidentemente una norma distinta de la general, pero no es un hecho completamente objetivo como en una cuestión científica. Este problema es difícil y no me creo capacitado para resolverlo. Por ahora basta hacerlo constar.

La *República* de Platón, a diferencia de las utopías modernas, acaso se proponía establecerse realmente. No es cosa tan fantástica o imposible como hoy nos puede parecer. Muchas de sus cláusulas, incluso las que nos parecen irrealizables, se ponían en práctica en Esparta. El Gobierno de filósofos había sido intentado por Pitágoras, y en tiempos de Platón, Arquitas, el pitagórico, tenía influencia política en Taras (el moderno Tarento) cuando Platón visitó Sicilia y el sur de Italia. Era corriente que las ciudades empleasen a un sabio para que estableciese sus leyes; Solón lo hizo para Atenas, y Protágoras para Turios. Entonces las colonias estaban completamente libres del control de sus ciudades madres y hubiera sido factible para un grupo de platónicos haber establecido la *República* en las costas de la actual España o de la Galia. Desgraciadamente, la suerte lleva a Platón a Siracusa, gran ciudad comercial, comprometida en tremendas guerras con Cartago; en ese ambiente ningún filósofo podría haber logrado mucho. En la generación siguiente el florecimiento de Macedonia había dejado por anticuados todos los pequeños Estados y se terminaron todos los experimentos políticos en miniatura.

CAPÍTULO XV

La teoría de las ideas

La mitad de la *República*, a partir de la última parte del libro V hasta el final del libro VII se ocupa, principalmente, de cuestiones de filosofía pura, en contraposición a la política. Estas cuestiones son introducidas por una afirmación un tanto abrupta:

«Hasta que los filósofos sean reyes o los reyes y príncipes de este mundo tengan el espíritu y el poder filosóficos y la grandeza política se identifique con la sabiduría, y hasta que las personas vulgares que persiguen la exclusión de ambas cosas se vean obligadas a quedar excluidas, los Estados nunca evitarán estos males, ni tampoco la raza humana, según creo. Sólo entonces nuestro Estado podrá vivir y gozar de la luz del día».

Si esto es cierto, debemos decidir qué es lo que define al filósofo, y qué entendemos por *filosofía*. La discusión sobre dicho tema es la parte más famosa de la *República* y la que más influencia ha tenido. Posee, a trozos, una extraordinaria belleza literaria; el lector puede estar en desacuerdo —como yo— con lo expuesto, pero no puede por menos de sentirse conmovido.

La filosofía de Platón se basa en la diferencia entre la realidad y la apariencia, expuesta por primera vez por Parménides; en la discusión que ahora tratamos aparecen constantemente frases y argumentos de Parménides. Hay, sin embargo, un tono religioso acerca de la realidad, que es más pitagórico que parmenideano y sobre las matemáticas y la música hay mucho que deriva directamente de los discípulos de Pitágoras. Esta combinación de la lógica de Parménides con el ultramundo de Pitágoras y

de los órficos, formó una doctrina que era satisfactoria tanto para el intelecto como para el sentimiento religioso; el resultado fue una síntesis poderosa que, con varias modificaciones, influyó en la mayoría de los grandes filósofos, hasta Hegel inclusive. Pero no solamente los filósofos sintieron la influencia de Platón. ¿Por qué objetaron los puritanos contra la música, la pintura y el rito espléndido de la Iglesia católica? La contestación se encuentra en el libro X de la *República*. ¿Por qué tienen que aprender aritmética los niños de la escuela? Véanse las razones en el séptimo libro.

Los siguientes párrafos resumen la teoría de Platón sobre las ideas.

Nuestra pregunta es: ¿qué es un filósofo? La primera contestación está de acuerdo con la etimología: un filósofo es un amante de la sabiduría. Pero esto no es lo mismo que amante de la ciencia, en el sentido que se daría a una persona inquisitiva. La vulgar curiosidad no hace a un filósofo. Se corrige, pues, la definición: filósofo es un hombre que ama la «visión de la verdad». Pero ¿cuál es esta visión?

Supongamos una persona que ama lo bello, que le interesa estar presente al estrenar una tragedia, ver cuadros nuevos, oír música nueva. Este hombre no es filósofo, porque sólo ama lo bello, mientras que el filósofo ama la belleza en sí. El que sólo gusta de las cosas bellas está soñando, mientras que el hombre que conoce la belleza absoluta está muy despierto. El primero solamente tiene una opinión, el otro conocimiento.

¿Cuál es la diferencia entre *conocimiento* y *opinión*? El que posee conocimiento lo tiene acerca de *algo*, es decir, de algo que existe, porque lo inexistente no es nada. (Reminiscencia de Parménides). Así, el conocimiento es infalible, puesto que es lógicamente imposible que se equivoque. Pero la opinión puede ser errónea. ¿Cómo es ello posible? No se puede opinar sobre algo inexistente: es imposible; ni tampoco de lo existente, porque entonces sería conocimiento. Por lo tanto, la opinión tiene que formarse de lo que es y no es a la par.

Pero ¿cómo es posible esto? Porque las cosas particulares están hechas de caracteres opuestos; lo bello también es, en cierto aspecto, feo; lo justo, en ciertos aspectos, injusto, etc. Todos los objetos particulares sensibles, arguye Platón, poseen este carácter contradictorio; son, pues, el intermedio

entre el ser y el no ser, y aptas para objetos de opinión, aunque no de conocimiento. «Pero los que ven lo absoluto, lo eterno e inmutable puede decirse que conocen, y no solamente son poseedores de opiniones».

Y así llegamos a la conclusión de que la opinión se forma del mundo presentado a los sentidos, mientras que el conocimiento es de un mundo eterno suprasensible; por ejemplo, la opinión trata de cosas bellas determinadas, pero la sabiduría se ocupa de la belleza en sí.

El único argumento propuesto es que es contradictorio suponer que algo puede ser a la vez hermoso y no hermoso, justo e injusto, y que, sin embargo, determinadas cosas parecen reunir caracteres tan contradictorios. Por lo tanto, éstos no son reales. Heráclito ha dicho: «Entramos y no entramos en el mismo río; somos y no somos». Combinando esto con Parménides llegamos al resultado de Platón.

Hay, sin embargo, una cosa muy importante en la doctrina de Platón, que no deriva de sus predecesores: es la teoría de las *ideas* o *formas*. Esta teoría es en parte lógica, en parte metafísica. La parte lógica trata del significado de las palabras generales. Hay muchos animales de los que podemos decir individualmente con certeza «éste es un gato». ¿Qué queremos decir con la palabra *gato*? Evidentemente algo distinto respecto a cada gato individual. Un animal es un gato, parece, porque participa de una naturaleza general, común a todos los gatos. El lenguaje no puede funcionar sin palabras generales como *gato*. Y tales palabras no carecen de significado. Pero si la palabra *gato* significa algo, no es este o aquel gato, sino una especie de gato universal. No nace en cuanto nace un determinado gato, ni muere con él. En efecto, no tiene posición en el espacio o tiempo; es *eterno*. Ésta es la parte lógica de la doctrina. Los argumentos en su favor, sean realmente válidos o no, son fuertes y completamente independientes de la parte metafísica de la teoría.

Según la parte metafísica, la palabra *gato* significa un gato ideal, *el* gato, creado por Dios, y único. Los gatos determinados participan de la naturaleza de *el* gato, pero más o menos imperfectamente. Sólo se debe a esta imperfección el que pueda haber muchos de ellos. *El* gato es real; los gatos particulares son sólo *aparentes*.

En el último libro de la *República*, como preliminar a la condenación de los pintores, hay una exposición muy clara de la doctrina de las ideas o formas.

Aquí explica Platón que, siempre que un número de individuos tenga un nombre común, tiene también una *idea* común o *forma*. Por ejemplo, aunque hay muchas camas, existe solamente una *idea* o *forma* de cama. Lo mismo que el reflejo de una cama en el espejo es solamente aparente y no *real*, las diversas camas particulares son irreales al ser solamente copias de la *idea*, que es la única cama verdadera y hecha por Dios. De esta única cama, hecha por Dios, puede haber *conocimiento*, pero respecto a las muchas camas hechas por carpinteros sólo se puede *opinar*. El filósofo que, como tal, sólo se interesa por la única cama ideal, no por las muchas camas encontradas en el mundo sensible, sentirá cierta indiferencia frente a los asuntos corrientes: «¿Cómo puede el que tiene un espíritu magnífico y es espectador de todo tiempo y espacio estimar en mucho la vida humana?». El joven capaz de ser filósofo se distinguirá entre sus compañeros como una persona justa y amable, ávida de aprender, dotada de buena memoria y de un espíritu armonioso por naturaleza. Tal persona se educará para ser filósofo y guardián.

En este momento, Adimanto interrumpe con una protesta. Cuando quiere argüir con Sócrates, dice, se siente un poco llevado a la deriva a cada paso, hasta que, al final, todas sus nociones anteriores se invierten. Pero diga Sócrates lo que quiera, el caso es —como todo el mundo puede ver— que los aficionados a la filosofía se convierten en monstruos extraños, por no decir bribones. Hasta el mejor de entre ellos se hace inútil por la filosofía.

Sócrates admite que esto es cierto en el mundo tal como es, pero a quien hay que reprender es a la gente, no a los filósofos; en una comunidad sabia, el filósofo no parecerá tonto; es entre los tontos donde el sabio es juzgado como falto de cordura.

¿Qué haremos en ese dilema? Habría dos maneras de inaugurar nuestra *República*: por filósofos que se conviertan en gobernantes, o por gobernantes que se conviertan en filósofos. Lo primero parece imposible

como comienzo, porque en una ciudad no filosófica los filósofos son impopulares. Pero un príncipe nato *podría* ser filósofo, y «uno es lo suficiente; que haya un hombre al que obedezca una ciudad entera y ya se puede realizar la política ideal en la que el mundo cree tan poco». Platón esperaba haber hallado este príncipe en el joven Dionisio, tirano de Siracusa, pero le decepcionó.

En los libros VI y VII de la *República*, Platón se ocupaba de dos cuestiones: Primero: ¿qué es filosofía? Segundo: ¿cómo un hombre o una mujer joven, de carácter adecuado, deben educarse para ser filósofos?

Para Platón, la filosofía es una especie de visión, la «visión de la verdad». No es *puramente* intelectual, no es sólo sabiduría, sino *amor* a la sabiduría. El *amor intelectual de Dios* de Spinoza es la misma unión íntima de ideas y sentimientos.

Todo el que ha realizado una obra creadora ha experimentado más o menos fuertemente el estado de ánimo en el cual, después de largo trabajo, la belleza o la verdad se presentan, o parecen al menos manifestarse, rodeadas de una repentina gloria; puede ser una cosa determinada o el universo en general. La experiencia es, por el momento, muy convincente; la duda surge acaso después, pero en ese instante hay absoluta certeza. Creo que las mayores creaciones del arte, la ciencia, la literatura y la filosofía han sido el resultado de tal momento. No sé lo que les ocurre a los demás. Si yo quiero escribir un libro sobre cualquier tema, tengo que empaparme primero de los detalles, hasta que me sean familiares todos los elementos distintamente; luego, otro día en que estoy en forma percibo el conjunto, relacionando todos los componentes debidamente. Después sólo necesito escribir lo que he visto. Del mismo modo que alguien que camina en la niebla por los montes, hasta que todo, sendero, valle y cimas, cada uno individualizados, le son familiares, y después, a distancia, contempla la montaña en conjunto, resplandeciente a la luz del sol.

Esta experiencia, creo, es necesaria para realizar una buena obra creadora, pero no basta. En efecto, la certeza subjetiva que lleva consigo puede conducir a errores. William James describe a un hombre que experimentó el gas de la risa; cuando estaba bajo su influencia, sabía el

secreto del universo, pero cuando volvió en sí lo había olvidado. Por fin, con inmenso esfuerzo, escribió el secreto antes de que la visión se desvaneciera. Cuando estuvo completamente bien se precipitó a ver lo que había escrito. Fue esto: «Un olor a petróleo domina en todas partes». Lo que demuestra cómo una visión repentina puede ser errónea y tiene que comprobarse en estado normal, cuando la embriaguez divina haya pasado.

La visión de Platón, con la que él estaba completamente de acuerdo cuando escribió la *República*, necesita la ayuda de una parábola, la de la cueva, para explicar su naturaleza al lector. Pero a ella se llega por varias discusiones preliminares, hechas para que el lector se dé cuenta de la necesidad del mundo de las ideas.

Primero, el mundo del intelecto se distingue del de los sentidos. El intelecto y la percepción sensorial, a su vez, se dividen en dos clases cada uno. Las dos especies de la última no nos atañen aquí; las dos del intelecto se llaman *razón* y *entendimiento*. La razón es la de mayor categoría; se ocupa de las ideas puras, y su método es dialéctico. El entendimiento es la clase de intelecto que se emplea en las matemáticas; es inferior a la razón en cuanto usa hipótesis que no puede comprobar. En la geometría, por ejemplo, decimos: «Supongamos que *ABC* sea un triángulo rectángulo». Es contrario a las reglas preguntar si *ABC es* realmente un triángulo rectángulo, aunque, si es una figura que hemos trazado, podemos estar seguros de que no lo es, porque somos incapaces de trazar líneas perfectamente rectas. Análogamente, las matemáticas no pueden decirnos nunca lo que *es*, sino solamente lo que *sería*… No hay líneas rectas en el mundo sensible; por lo tanto, si las matemáticas han de tener algo más que verdades hipotéticas, debemos encontrar la evidencia de líneas rectas suprasensibles en un mundo suprasensible. Esto no se puede hacer por el entendimiento sino, de acuerdo con Platón, se hace por la razón que demuestra que existe un triángulo rectilíneo en el cielo, del cual se pueden afirmar, categórica y no hipotéticamente, las proposiciones geométricas.

Hay, en este punto, una dificultad que no se oculta a Platón, y que fue evidente para los filósofos idealistas modernos. Vimos que Dios sólo hizo una cama, y sería natural suponer que sólo hizo una línea recta. Pero si

existe un triángulo celeste, tiene que haber creado al menos tres líneas rectas. Los objetos de la geometría, aunque ideales, deben darse en varios ejemplares; necesitamos *dos* círculos intersectantes, etc. Esto sugiere que la geometría —basándonos en la teoría de Platón— no sería capaz de la verdad última, sino que debía ser condenada a ser parte del estudio de la apariencia. Sin embargo, vamos a pasar por alto este punto, respecto al cual la respuesta de Platón es un tanto oscura.

Platón quiere explicar la diferencia entre la clara visión intelectual y la visión confusa de la percepción de los sentidos por medio de la analogía del sentido de la vista. Dice que la vista se distingue de los otros sentidos, puesto que no solamente requiere los ojos y el objeto, sino también la luz. Vemos claramente los objetos iluminados por el Sol: en el crepúsculo vemos confusamente, y en la completa oscuridad, nada. El mundo de las ideas es lo que vemos cuando el objeto está iluminado por el Sol, mientras que el mundo de las cosas pasajeras es un mundo confuso, crepuscular. La vista se compara al alma y el Sol, como fuente de la luz, a la verdad o a la bondad.

«El alma es como los ojos: cuando se posa sobre lo que la verdad y el ser iluminan, el alma percibe y comprende, e irradia inteligencia; pero cuando se vuelve hacia el crepúsculo del devenir y del perecer, entonces sólo posee opinión, y anda guiñando, y tiene tan pronto una opinión como otra, y no parece tener inteligencia. Lo que imparte verdad a lo conocido, y el poder del conocer al que conoce es lo que quisiera que llamarais la idea del bien y lo estimaseis como causa de la ciencia».

Esto lleva a la famosa metáfora de la cueva, según la cual los que no poseen filosofía pueden ser comparados a prisioneros en una cueva que sólo pueden mirar en una dirección, porque están atados, y tienen tras ellos un fuego y enfrente una pared. Entre ellos y la pared no hay nada; todo lo que ven son sus propias sombras o las de los objetos que se hallan detrás de ellos, proyectadas sobre la pared y por la luz del fuego. Inevitablemente, consideran estas sombras como reales y no tienen noción de los objetos a los que pertenecen. Por fin, alguien logra escaparse de la cueva a la luz del Sol; por primera vez ve cosas verdaderas, y se da cuenta de que hasta

entonces ha sido engañado por sombras. Si es un filósofo capaz de hacerse guardián, considerará su deber para con aquellos que antes eran sus compañeros de prisión bajar a la cueva y enseñarles la verdad y mostrarles el camino hacia arriba. Pero le será difícil convencerlos, porque proviniendo de la luz del Sol verá menos claras las sombras que ellos, y a éstos les parecerá más insensato que antes de su huida.

«—Y ahora, dijo, voy a mostrar en una imagen hasta qué punto la naturaleza es iluminada o no. Atended: los seres humanos viven en una cueva subterránea que tiene una abertura hacia la luz que inunda todo el recinto; aquí han estado desde la infancia; sus cuellos y piernas están encadenados de modo que no pueden moverse, y sólo consiguen mirar ante sí, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Encima y detrás de ellos arde un fuego a cierta distancia, y entre éste y los prisioneros hay un camino escarpado, y si miras verás una pared baja a lo largo de él, como la pantalla que los manipuladores de títeres tienen ante sí, en la que presentan sus muñecos.

»—Veo.

»—Y ves, dije, hombres que pasan por la pared llevando toda clase de recipientes, estatuas y figuras de animales de madera, piedra y distintos materiales que aparecen por encima de la pared. Unos hablan, otros callan.

»—Me has mostrado una extraña imagen, y extraños prisioneros son.

»—Como nosotros mismos, contesté; solamente ven sus propias sombras o las de otros que el fuego proyecta en la pared opuesta de la cueva».

Es muy peculiar el papel del bien en la filosofía de Platón. La ciencia y la verdad, dice, son semejantes al bien, pero este último ocupa un lugar más alto. «Lo bueno no es esencia, pero excede con mucho a la esencia en dignidad y poder». La dialéctica conduce al final del mundo intelectual en la percepción del bien absoluto. Es por el bien por lo que la dialéctica es capaz de prescindir de las hipótesis del matemático. La suposición implícita es que la realidad, como opuesta a la apariencia, resulta completa y perfectamente buena. Percibir lo bueno, por lo tanto, es percibir la realidad. En la filosofía de Platón existe la misma fusión de intelecto y de misticismo

que en el pitagorismo, pero en esta culminación final el misticismo tiene, claramente, la mejor parte.

La doctrina de las ideas de Platón contiene muchos errores evidentes. Pero a pesar de ellos, señala un gran avance en la filosofía, puesto que es la primera teoría que destaca el problema de los universales, el cual, bajo diversas formas ha llegado hasta nuestros días. Todos los comienzos suelen ser imperfectos, pero no se debe ignorar su originalidad. Algo queda de lo que Platón proclamaba, aun después de aplicar todas las correcciones necesarias. El mínimo absoluto de lo que perdura, incluso según la opinión de los adversarios más hostiles a Platón, es lo siguiente: que no podemos expresarnos en un lenguaje totalmente compuesto de nombres propios sino que deben existir nombres generales como *hombre, perro, gato,* o, si no éstos, al menos palabras de relaciones como *similar, antes*, etc. Tales palabras no son sonidos significantes y es difícil ver cómo pueden tener significado si el mundo consta enteramente de cosas particulares, designadas por nombres propios. Puede haber muchas maneras de refutar este argumento, pero sea como fuere, presenta un caso *prima facie* en favor de los universales. Provisionalmente lo aceptaré como válido hasta cierto punto. Pero concedido esto, el resto de las afirmaciones de Platón no se deduce de lo anterior.

En primer lugar, Platón no comprende la sintaxis filosófica. Puedo decir: «Sócrates es humano», «Platón es humano», etc. En todas estas afirmaciones se puede suponer que la palabra *humano* tiene el mismo significado. Pero signifique lo que sea, siempre es algo que no es de la misma especie de Sócrates, Platón y los demás individuos que componen la familia humana. *Humano* es un adjetivo; sería un contrasentido decir «lo humano es humano». Platón comete un error análogo al afirmar lo mismo. Cree que la belleza es bella; piensa que el *hombre* universal es el nombre de un prototipo de hombre creado por Dios, del cual los hombres verdaderos son copias imperfectas y un tanto irreales. Fracasa en absoluto en cuanto se trata de ver lo grande que es el abismo entre lo universal y lo particular; sus *ideas* son realmente otras particulares, ética y estéticamente superiores a las de tipo corriente. Él mismo, más tarde, empezó a ver esta dificultad, como

aparece en el *Parménides*, que contiene uno de los casos más notables en la historia de la autocrítica de un filósofo.

Se da por supuesto que el *Parménides* fue relatado por Antifón (medio hermano de Platón), que es el único que recuerda la conversación, pero que ahora se interesa sólo por los caballos. Le encuentran llevando las bridas, y le convencen difícilmente de que les cuente la famosa discusión entre Parménides, Zenón y Sócrates. Ésta, según se nos cuenta, ocurrió cuando Parménides era viejo (sesenta y cinco años aproximadamente), Zenón iba por los cuarenta y Sócrates era muy joven aún. Sócrates expone la teoría de las ideas, y está seguro de que existen ideas de semejanza, justicia, belleza y bondad, pero no está seguro de que haya una idea del hombre; rechaza indignado la sugestión de que pudiera haber ideas sobre objetos como el cabello, el barro, la suciedad —aunque, según añade, hay veces que piensa que no hay nada sin ideas—. Se aparta de esta opinión porque teme caer en un pozo de insensateces sin fondo.

«Sí, Sócrates —dijo Parménides—, es porque eres todavía joven; vendrá tiempo, si no me equivoco, en que la filosofía te tendrá más firme entre sus garras, y entonces no despreciarás ni las cosas más humildes».

Sócrates está de acuerdo en que, desde su punto de vista, «hay ciertas ideas de las que participan todas las demás cosas y de las cuales derivan sus nombres; que las similares se hacen similares porque participan de la similaridad; y que las cosas grandes se hacen grandes porque participan de la grandeza; y que cosas justas y hermosas se hacen justas y hermosas porque participan de la justicia y de la belleza».

Parménides se pone a plantear dificultades: *a)* ¿Participa el individuo de toda la idea, o solamente de una parte? Hay objeciones contra ambas opiniones. Si es cierto lo primero, una cosa está en varios lugares a la vez; si la segunda, la idea es divisible, y una cosa que tiene parte de pequeñez será más pequeña que la pequeñez absoluta, lo cual es absurdo. *b)* Si un individuo participa de una idea, el individuo y la idea son similares; por lo tanto, tiene que haber aún otra idea que abarque los nombres particulares y la idea original. Y tendrá que haber aún otra que englobe a los particulares y a las dos ideas, y así *ad infinitum*. De tal modo, cada idea, en vez de ser

una, se convierte en una serie infinita de ideas (esto es lo mismo que el argumento de Aristóteles del «tercer hombre»). *c)* Sócrates sugiere que quizá las ideas son solamente pensamientos, pero Parménides señala que los pensamientos tienen que ser de algo. *d)* Las ideas no pueden parecerse a los nombres particulares que en ellas participan por la razón dada en *b*. *e)* Las ideas, si las hay, deben sernos desconocidas, porque nuestro conocimiento no es absoluto. *f)* Si el conocimiento de Dios es absoluto, Él no nos conocerá y, por lo tanto, no puede gobernarnos.

Sin embargo, la teoría de las ideas no se abandona del todo. Sin ideas, dice Sócrates, no habrá nada sobre lo que el espíritu pueda basarse y, por tanto, el razonamiento se derrumbará. Parménides le dice que sus dudas provienen de la falta de formación previa, pero no se llega a ninguna conclusión definitiva.

No creo que las objeciones lógicas de Platón contra la realidad de los particulares sensibles resistan la prueba. Dice, por ejemplo, que cualquier cosa que es hermosa es asimismo fea en algunos aspectos; lo doble también es mitad, etc. Pero cuando decimos de una obra de arte que es hermosa en algún aspecto y fea en otro, el análisis nos permitirá siempre (al menos teóricamente) decir «esta parte o aspecto es hermoso, aquel otro, feo». En cuanto a *doble* y *mitad*, son términos relativos; no hay contradicción en el hecho de que dos sea el doble de uno y la mitad de cuatro. Platón se induce continuamente a confusión, porque no entiende los términos relativos. Cree que si A es mayor que B y menor que C, entonces A es a la vez grande y pequeño, lo cual le parece una contradicción. Tales confusiones se hallan, como enfermedades de la infancia, en la filosofía.

La distinción entre realidad y apariencia no puede tener las consecuencias que le atribuyen Parménides, Platón y Hegel. Si la apariencia aparece realmente, no es nada y, por lo tanto, forma parte de la realidad: esto es un típico argumento parmenidiano. Si la apariencia no aparece realmente, ¿por qué rompemos la cabeza sobre ello? Pero quizá habrá quien diga: «la apariencia no aparece realmente, sino que parece que aparece». Esto no sirve, pues volveremos a preguntar: «¿Realmente parece aparecer, o sólo *aparentemente* parece aparecer?». Más pronto o más tarde, incluso si la

apariencia parece aparecer, tenemos que llegar a algo que *realmente* aparezca y, por lo tanto, forme parte de la realidad. Platón no soñaría con negar que parece haber muchas camas, aunque solamente haya una cama verdadera, a saber: aquella hecha por Dios. Pero parece que no se ha enfrentado con lo que implica el hecho de que existen muchas apariencias, y que esta pluralidad forma parte de la realidad. Cualquier intento de dividir el mundo en porciones, de las cuales una es más *real* que otra, está condenado al fracaso.

En conexión con esto se halla el otro curioso punto de vista de Platón de que el conocimiento y la opinión deben referirse a diferentes cuestiones. *Nosotros* diríamos: si pienso que va a nevar, es una opinión; si después veo que está nevando, es conocimiento; pero el tema es el mismo en ambos casos. Platón, sin embargo, cree que lo que en algún momento puede ser tema de opiniones nunca puede serlo de conocimiento. El conocer es certero e infalible; la opinión no es solamente falible sino necesariamente errónea, puesto que supone una realidad de algo que es solamente apariencia. Todo esto es reiteración de lo que ya dijo Parménides.

En un aspecto, la metafísica de Platón es en apariencia diferente de la de Parménides. Para Parménides solamente existe lo único; para Platón existen muchas ideas. No hay solamente belleza, verdad y bondad sino, como vimos, la cama eterna creada por Dios; existen un *hombre*, un *perro*, un *gato*, eternos, etc., hasta completar toda el arca de Noé. Pero parece que todo esto no ha sido bien expuesto en la *República*. Una idea o forma platónica no es un pensamiento, aunque puede ser objeto de pensamiento. Es difícil ver cómo Dios puede haberlo creado, puesto que su esencia es intemporal, y no puede haber creado una cama si su pensamiento, al decidirlo, no hubiese tenido como objeto la misma cama platónica a la que dio existencia. Lo que está en el tiempo es intemporal, increado. Llegamos aquí a una dificultad que ha preocupado a muchos teólogos y filósofos. Sólo el mundo contingente, el mundo del espacio y del tiempo puede haber sido creado; pero éste es el mundo cotidiano que ha sido condenado como ilusorio y también malo. Por lo tanto, el Creador —así parece— creó solamente la ilusión y el mal. Algunos gnósticos fueron consecuentes en

aceptar este punto de vista. Pero en Platón la dificultad aún subyace en la superficie, y parece que él mismo no se ha percatado en su *República*.

El filósofo destinado a guardián —según Platón—, debe regresar a la cueva y vivir entre los que jamás han visto el sol de la verdad. Incluso Dios mismo, si desease corregir Su Creación, debe obrar así; un platónico cristiano puede interpretar en tal sentido la Encarnación. Pero es completamente imposible explicar por qué Dios no estaba satisfecho con el mundo de las ideas. El filósofo ve que la cueva existe, y su benevolencia le hace volver a ella, pero el Creador, si ha creado todo, podría haberse evitado crear la cueva.

Quizá esta dificultad surge solamente de la noción cristiana de un Creador, y no se puede atribuir a Platón, quien dice que Dios no creó todo, sino solamente lo bueno. La multiplicidad del mundo sensible, de acuerdo con su idea, tendría otra fuente distinta de Dios. Y quizá Dios no habría *creado* las ideas, sino que serían constitutivas de su esencia. El pluralismo aparente incluido en la multiplicidad de las ideas no sería fundamental. Solamente existe Dios, o lo bueno, para el cual las ideas son adjetivas. Esto, en todo caso, es una posible interpretación de Platón.

Platón hace luego un esbozo interesante sobre la educación adecuada de un joven que ha de ser guardián. Vimos que se elegía tal persona por su honradez a base de una combinación de cualidades intelectuales y morales; debe ser justo y amable, amar el estudio, tener buena memoria y un espíritu armonioso. El joven así escogido se ocupará de los veinte a los treinta años en los cuatro estudios de Pitágoras: aritmética, geometría (plana y de volúmenes), astronomía y armonía. Estos estudios no serán realizados con un espíritu utilitario, sino con objeto de preparar su inteligencia para la visión de las cosas eternas. Por ejemplo, en astronomía no debe preocuparse demasiado de los astros reales, sino más bien de la matemática del movimiento de los astros ideales. A los modernos nos suena a absurdo, pero aunque parezca extraño, es un punto de vista fructífero respecto a la astronomía empírica. De qué manera ocurre es curioso y conviene tenerlo en cuenta.

Los movimientos aparentes de los planetas, hasta que fueron analizados profundamente, parecían irregulares y complicados, y no tales como un Creador pitagórico hubiese querido. Todos los griegos creían evidentemente que el cielo debía ser ejemplo de la belleza matemática, lo cual solamente ocurriría si los planetas se movían en círculos. Esto sería especialmente obvio respecto a Platón, teniendo en cuenta la importancia que da a lo bueno. Así, pues, surgió el problema: ¿existe una hipótesis que reduzca el desorden aparente de los movimientos planetarios a orden, belleza y sencillez? Si la hay, entonces la idea del bien nos justificará al asegurar esta hipótesis. Aristarco de Samos estableció la hipótesis de que todos los planetas, incluso la Tierra, giran alrededor del Sol en círculos. Este punto de vista fue rechazado durante dos mil años, en parte por la autoridad de Aristóteles, quien atribuye una hipótesis bastante parecida a *los pitagóricos (De Coelo*, 293 a). Revivió en Copérnico, y su éxito podría parecer que justifica el prejuicio estético de Platón en la astronomía. Desgraciadamente, sin embargo, Kepler descubrió que los planetas se mueven en elipses, no en círculos, con el Sol en un foco, no en el centro; después, Newton descubrió que ni siquiera se mueven en elipses exactas. Y así, la sencillez geométrica buscada por Platón y aparentemente descubierta por Aristarco de Samos resultó, a fin de cuentas, ilusoria.

Este párrafo de historia científica ilustra una máxima general: que cualquier hipótesis, por muy absurda que sea, *puede* ser útil en la ciencia, si permite al descubridor concebir las cosas de una manera nueva; pero que, una vez cumplido este cometido, se convierte, probablemente, en obstáculo para un progreso ulterior. La creencia en el bien como llave de la comprensión científica del mundo fue útil, en cierta época, en la astronomía, pero más tarde resultó nociva. Los prejuicios éticos y estéticos de Platón, y más aún de Aristóteles, contribuyeron mucho a hundir la ciencia griega.

Es notable que los platónicos modernos, con pocas excepciones, no sepan matemáticas, a pesar de la inmensa importancia que Platón mismo atribuyó a la aritmética y a la geometría, y de la influencia inmensa que habían tenido sobre su filosofía. Es un ejemplo de los inconvenientes de la

especialización: nadie debía escribir sobre Platón a menos de haber pasado tanto tiempo en el estudio de lo griego como para que no le haya quedado ninguno para las cosas que Platón consideraba importantes.

CAPÍTULO XVI

La teoría de Platón sobre la inmortalidad

El diálogo que lleva el nombre de *Fedón* es interesante en varios aspectos. Describe los últimos momentos de la vida de Sócrates: su conversación inmediatamente antes de beber la cicuta y después, hasta que pierde el conocimiento. Presenta el ideal de Platón del hombre que es sabio y bueno en sumo grado, y que no teme en absoluto a la muerte. Sócrates ante la muerte, tal como lo describe Platón, fue importante desde el punto de vista ético, en la Antigüedad y en la época moderna. Lo que el relato evangélico de la Pasión y Crucifixión significa para los cristianos, representa el *Fedón* para los paganos o librepensadores.[12]

Pero la imperturbabilidad de Sócrates en su última hora se debe a su fe en la inmortalidad, y el *Fedón* es importante porque expone no solamente la muerte de un mártir, sino también muchas doctrinas que después fueron cristianas. La teología de San Pablo y de los Padres se deriva de ellas, indirecta o directamente, y no podría comprenderse bien si no se conoce a Platón.

Un diálogo anterior, el *Critón*, cuenta cómo algunos amigos y discípulos de Sócrates formaron un plan por el cual podía escapar a Tesalia. Probablemente las autoridades atenienses se hubieran alegrado si Sócrates se hubiera escapado, y se puede suponer que el proyecto de la fuga se hubiese logrado. Sin embargo, Sócrates no quiso saber nada de ello. Manifestó que había sido condenado por un proceso legal, y que estaría mal sustraerse al castigo ilegalmente. En primer lugar proclamó el principio que relacionamos con el Sermón de la Montaña, de que «no debemos devolver

el mal por el mal, a nadie, sea cual fuere el mal que hayamos recibido de él». Después se imagina que está dialogando con las leyes de Atenas, y éstas le dicen que les debe el mismo respeto que un hijo debe a un padre o un esclavo a su amo, pero en mayor medida. Y que, además, todo ciudadano ateniense es libre de emigrar si no está conforme con el Estado ateniense. Las leyes terminan su largo discurso con las siguientes palabras:

«Escucha, Sócrates, a nosotras que te hemos criado. ¡No pienses en primer lugar en la vida y los hijos y después en la justicia, sino primero en la justicia, para que encuentres justificación ante los príncipes del mundo allá abajo! Porque ni tú ni nadie que a ti te pertenezca será más feliz y más santo en esta vida, o más feliz en otra, si haces lo que Critón te pide. Ahora te vas inocente, víctima; pero no como malhechor: víctima de los hombres, no de las leyes. Pero si te marchas devolviendo mal por mal y ofensa por ofensa, rompiendo las conveniencias y acuerdos que has hecho con nosotras y haciendo mal a aquellos que menos debías hacerlo; es decir, a ti mismo, a tus amigos, a tu patria y a nosotras, te lo tomaremos a mal siempre, y nuestras hermanas, las leyes en el otro mundo, te recibirán como enemigo, porque sabrán que tú has hecho todo lo que has podido para aniquilarnos».

Esta voz, dice Sócrates, «me parece sonar en mis oídos como el sonido de una flauta en los oídos del místico». Decide, por lo tanto, que es su deber quedarse y cumplir la sentencia de muerte.

En el *Fedón*, la última hora ha llegado; se le quitan las cadenas y se le permite conversar libremente con sus amigos. Despide a su mujer, que llora, para que su pena no interrumpa la discusión.

Sócrates sostiene que una persona que tiene espíritu filosófico no temerá a la muerte, sino al contrario, la deseará. Sin embargo, no quiere suicidarse, porque sería ilegal. Sus amigos quieren saber por qué el suicidio es contrario a las leyes, y su respuesta, de acuerdo con los órficos, es casi exactamente lo que dirían los cristianos: «Existe una doctrina susurrada en secreto de que el hombre es un prisionero que no tiene derecho a abrir su cárcel y escaparse; es un gran misterio que no comprendo del todo». Compara la relación del hombre con Dios con la del ganado frente a su amo. «Te enfadarías, dice, si tu buey se tomase la libertad de matarse», y así

que «puede haber razón al decir que el hombre debe esperar y no quitarse la vida hasta que Dios le llama, como ahora me está llamando a mí». No está apesadumbrado por su muerte, porque está convencido «en primer lugar, de que voy hacia los dioses, que son sabios y buenos (de los cuales estoy tan seguro como se puede estar en tales cosas), y en segundo lugar (aunque no estoy seguro de esto último), voy hacia hombres que ya se fueron, mejores que los que dejo atrás. Tengo mucha esperanza de que queda reservado un algo para los muertos, mucho mejor para los buenos que para los malos».

Sócrates dice que en la muerte se separa el alma del cuerpo. Aquí llegamos al dualismo de Platón: entre la realidad y apariencia, ideas y objetos sensibles, razón y percepción por los sentidos, alma y cuerpo. Estas parejas están conectadas: lo primero, en cada par, es superior a lo segundo en realidad y bondad. Una moral ascética fue la consecuencia natural de este dualismo. La cristiandad adoptó en parte esta doctrina, pero nunca por completo. Hubo dos obstáculos: el primero era que la creación del mundo visible —si Platón tenía razón— puede parecer como si hubiera sido mala, y por eso el Creador no podría ser bueno. El segundo era que la cristiandad ortodoxa no se avendría a condenar el matrimonio, aunque consideraba más noble el celibato. Los maniqueos fueron más rigurosos en ambos respectos.

La diferencia entre espíritu y materia, que ya es un lugar común en la filosofía, en la ciencia y en el pensamiento popular, tiene origen religioso, y empezó por la diferencia entre alma y cuerpo. Los órficos, como vimos, se declaran hijos de la tierra y del cielo estrellado; de la tierra procede el cuerpo; del cielo, el alma. Esta teoría quiere expresar Platón en lenguaje filosófico.

En el *Fedón*, Sócrates procede a desarrollar las implicaciones ascéticas de su doctrina; pero su ascetismo es moderado y de *gentleman*. No dice que el filósofo debe abstenerse por completo de los placeres corrientes, sino sólo que no esté esclavizado por ellos. El filósofo no debe preocuparse de la comida o de la bebida, pero debe comer todo lo que le sea necesario; no se hace alusión al ayuno. Y se nos cuenta que Sócrates, aunque indiferente al vino, pudo en algunas ocasiones beber más que nadie, sin emborracharse. No condenaba el hecho de beber, sino el vicio de la bebida. Análogamente,

el filósofo no debe darse a los placeres eróticos, o al lujo de vestir, tener sandalias u otros adornos de la persona. Debe ocuparse del alma y no del cuerpo. «Le gustaría apartarse todo lo que puede del cuerpo y volverse hacia el alma».

Es evidente que esta doctrina, popularizada, se convierte en ascética; pero su intención no lo es. El filósofo no se abstendrá con esfuerzo de los placeres de los sentidos, sino que pensará en otras cosas. He conocido muchos filósofos que se olvidaban de comer, y leían un libro cuando por fin se ponían a comer. Estos hombres obraban como le parece ideal a Platón: no se abstenían de la gula por un esfuerzo moral, sino porque se interesaban más por otras cosas. Por lo visto, el filósofo debía casarse, tener hijos y educarlos de la misma manera absorta; pero desde la emancipación de las mujeres esto se ha puesto más difícil. No resulta extraño que Xantipa fuera una arpía.

Sócrates continúa; los filósofos quieren separar el alma de su comunión con el cuerpo, mientras que los demás creen que la vida no vale la pena vivirla para alguien «que no tiene sentido para el placer y no toma parte en los placeres corporales». En esta frase parece sostener Platón, acaso inconscientemente, la idea de cierta clase de moralistas, de que los placeres sensuales son los únicos que cuentan. Estos moralistas creen que el hombre que no busca el placer de los sentidos tiene que rechazar todos los gustos y vivir virtuosamente. Esto es un error que ha causado indecible daño; hasta donde puede aceptarse la división entre espíritu y cuerpo, lo mismo los peores que los mejores placeres son mentales; por ejemplo, la envidia y muchas formas de crueldad y ambición de Poder. El *Satán* de Milton se eleva por encima del tormento físico y se dedica a la obra de la destrucción, de la cual deriva un placer puramente mental. Muchos eclesiásticos eminentes que han renunciado a los placeres sensuales, no se han guardado contra otros, han sido vencidos por el amor al Poder, que los condujo a espantosas crueldades y persecuciones, principalmente en cuestiones religiosas. En nuestros días, Hitler fue un tipo de esta índole: los placeres de los sentidos parece que tuvieron poca importancia para él. La liberación de

la tiranía del cuerpo contribuye a la grandeza, pero tanto en el pecado como en la virtud.

Sin embargo, esto es una digresión, y tenemos que volver a Sócrates.

Llegamos ahora al aspecto intelectual de la religión que Platón (con razón o sin ella) atribuye a Sócrates. Dice que el cuerpo es un obstáculo en la adquisición de conocimientos, y que la vista y el oído son testigos inexactos: la verdadera existencia, si se revela al alma, lo es en el pensamiento, no por los sentidos. Veamos por un momento lo que implica esta doctrina. Comprende un repudio completo del conocimiento empírico, incluyendo toda la historia y geografía. No podemos saber si existió una Atenas o una persona como Sócrates; su muerte y su valor al morir pertenecen al mundo de las apariencias. Solamente por la vista y el oído sabemos algo de ello, y el auténtico filósofo ignora la vista y el oído. ¿Qué se le deja, pues, a él? En primer lugar, la lógica y las matemáticas; pero éstas son hipotéticas y no justifican una aserción categórica sobre el mundo real. El paso inmediato —y es el crucial— depende de la idea del bien. Al llegar a este pensamiento se supone que el filósofo sabe que el bien es lo real y será capaz de sostener de esta manera que el mundo de las ideas es el real. Filósofos posteriores tenían argumentos que probaban la identidad de lo real con lo bueno; pero Platón parece haberlo tomado como evidente por antonomasia. Si le queremos comprender, debemos hipotéticamente admitir como justificada esta suposición.

El pensamiento es mejor, dice Sócrates, cuando la mente se repliega sobre sí misma y no está alterada por sonidos o espectáculos, ni por la pena ni por el placer, sino abandona al cuerpo y aspira al ser verdadero; «y en esto deshonra el filósofo al cuerpo». De esto, Sócrates pasa a las ideas, o formas o esencias. «Hay una justicia absoluta, una belleza absoluta, y un bien absoluto, pero no son visibles. Y no hablo de éstas sólo, sino también de la grandeza absoluta, de la salud, de la fuerza y de la esencia de la verdadera naturaleza de todas las cosas». Todo ello se ve únicamente por visión intelectual. Por lo tanto, mientras estemos en el cuerpo, y el alma esté infectada de los males del cuerpo, no será satisfecho nuestro deseo de la verdad.

Este punto de vista excluye la observación científica y el experimento como métodos para alcanzar el saber. La mente del que hace experimentos no «se repliega sobre sí misma» ni evita los sonidos o los aspectos. Las dos clases de actividad mental que con el método de Platón pueden alcanzarse son las matemáticas y la percepción mística. Esto explica cómo estas dos cosas se combinan tan entrañablemente en Platón y en Pitágoras.

Para el empirista, es el cuerpo el que nos pone en contacto con el mundo de la realidad externa; mas para Platón es doblemente malo, como medio que nos induce a ver oscuramente como por un cristal, y como fuente de deseos que nos distrae de indagar la ciencia e ir tras la visión de la verdad. Unas citas lo aclararán.

El cuerpo es la fuente de infinitas molestias, por el mero hecho de tener que alimentarle continuamente; también está expuesto a enfermedades que sobrevienen y nos impiden nuestra búsqueda de la verdad: nos llena de amor, de deseos, temores y caprichos de todas clases e interminables locuras y, en efecto, como dicen los hombres, nos priva del poder del pensamiento. ¿De dónde salen la guerra, las luchas y las malas acciones? ¿De dónde, sino del cuerpo y de sus deseos? Las guerras son motivadas por el amor al dinero, y el dinero se necesita para el servicio del cuerpo; y por razón de todos estos obstáculos, no tenemos tiempo para la filosofía; y por último, y lo peor de todo, incluso si tenemos ocio para ponernos a especular, nos interrumpe siempre el cuerpo, causando confusión en nuestras inquisiciones y asombrándonos de forma que no podemos ver la verdad. La experiencia nos ha enseñado que si queremos tener verdaderos conocimientos de algo, debemos librarnos del cuerpo; y el alma sola debe ver las cosas en sí; y entonces alcanzaremos la sabiduría que deseamos, y de la cual nos declaramos amantes, no mientras vivimos, sino después de nuestra muerte; porque si mientras está el alma con el cuerpo no puede adquirir el conocimiento puro, tiene que adquirirlo después de la muerte, si es que puede conseguirse.

Y de esta forma, habiéndonos librado de la locura del cuerpo, seremos puros y trataremos con los puros, y conoceremos por nosotros mismos la luz clara que está en todas partes, y que no es otra que la luz de la verdad.

Porque los impuros no pueden acercarse a los puros. ¿Y qué otra cosa es la purificación, sino la separación entre el alma y el cuerpo?… Y esta separación y liberación entre el alma y el cuerpo se llama muerte…, y los verdaderos filósofos, solamente ellos, tratan siempre de liberar el alma. Hay una moneda auténtica por la cual todas las cosas deben cambiarse, y es la sabiduría.

Los fundadores de los misterios parecen haber dicho algo con un significado real, y no decían desatinos cuando insinuaban en una figura hace mucho, que el que pasa no santificado y no iniciado al inframundo, yacerá en un pantano; pero el que llega allá después de ser iniciado y purificado, vivirá con los dioses. Porque muchos —como dicen en los misterios— son los que llevan tirsos, pero pocos son los místicos, queriendo decir con *místicos* —según mi interpretación— los verdaderos filósofos.

Todo este lenguaje es místico y se deriva de los misterios. *Pureza* es un concepto órfico, que tuvo primeramente una significación ritual; mas para Platón significa liberación de la esclavitud del cuerpo y de sus necesidades. Es interesante verle decir que las guerras son motivadas por el amor al dinero, y que el dinero sólo se necesita para servir al cuerpo. La primera parte de esta idea coincide con la de Marx, pero la segunda pertenece a una perspectiva muy distinta. Platón creía que un hombre podía vivir con muy poco dinero, si sus necesidades fuesen reducidas a un mínimo; y esto es cierto, sin duda. Pero también opina que el filósofo debe prescindir de todo trabajo manual; debe, pues, vivir de la riqueza creada por otros.

En un Estado muy pobre probablemente no habrá filósofos. Fue el imperialismo de Atenas en la época de Pericles lo que hizo posible que los atenienses estudiaran filosofía. Es decir, que los bienes intelectuales son tan caros como las comodidades materiales, y tan poco independientes del estado económico. La ciencia necesita bibliotecas, laboratorios, telescopios, microscopios, etc., y los hombres de ciencia tienen que ser mantenidos por el trabajo de los demás. Mas para el místico todo esto es necedad. Un santo en la India o en el Tíbet no necesita alarde alguno; lleva solamente un paño por las caderas, come arroz y se le mantiene con un poco de caridad, porque

se le tiene por sabio. Esto es el desarrollo lógico del punto de vista de Platón.

Volvamos al *Fedón*: Cebes expresa dudas respecto a la supervivencia del alma después de la muerte, e instiga a Sócrates a que dé argumentos. Así lo hace, pero hay que confesar que los argumentos son muy pobres.

El primer argumento es que todas las cosas que tienen contrarios se derivan de sus partes contrarias; una afirmación que nos recuerda las ideas de Anaximandro sobre la justicia cósmica. La vida y la muerte son opuestas, y, por lo tanto, deben crearse mutuamente. Se sigue que las almas de los muertos existen en alguna parte y vuelven a la tierra a su debido tiempo. La afirmación de San Pablo —«la semilla no se reproduce sino cuando muere»— parece pertenecer a semejante teoría.

El segundo argumento es que el saber es recuerdo, y, por lo tanto, el alma debe haber existido antes del nacimiento. Esta teoría se mantiene principalmente por el hecho de que tenemos ideas como la igualdad exacta, que no se puede derivar de la experiencia. Tenemos experiencia de la igualdad aproximada, pero la absoluta no se encuentra nunca entre los objetos sensibles, y, sin embargo, sabemos lo que queremos decir con «igualdad absoluta». Puesto que esto no lo hemos aprendido por experiencia, tenemos que haber llegado al conocimiento a través de una existencia previa. Un argumento parecido, dice, se aplica a todas las demás ideas. De esta manera, la existencia de las esencias y nuestra capacidad de captarlas demuestra la preexistencia del alma con conocimiento.

La discusión de que toda la sabiduría es reminiscencia se desarrolla con mayor extensión en el *Menón* (82). Aquí dice Sócrates: «No existe enseñanza, sino solamente recuerdo». Declara que va a probar su opinión mandando que Menón llame a un esclavo al que Sócrates empieza a interrogar sobre problemas de geometría. Las contestaciones del muchacho deben mostrar que sabe realmente geometría, aunque hasta ahora no se había dado cuenta de sus conocimientos. En el *Menón* se saca la misma conclusión que en el *Fedón*, de que el saber ha llegado al alma por una preexistencia.

Respecto a esto se puede observar, en primer lugar, que el argumento es completamente inaplicable al saber empírico. El esclavo no podía haber sido inducido a *recordar* cuándo las pirámides fueron construidas, o si el sitio de Troya realmente ocurrió, a no ser que haya asistido a estos acontecimientos. Solamente la especie de saber que se llama *a priori* —especialmente en lógica y matemáticas— existía probablemente en cada individuo independiente de la experiencia. En efecto, es ésta la única clase de conocimientos (aparte de la introversión mística) que admite Platón como saber verdadero. Veamos cómo discutimos el argumento en cuanto a las matemáticas.

Tomemos el concepto de la igualdad. Debemos admitir que no tenemos experiencia, entre los objetos sensibles, de la igualdad exacta; solamente vemos una aproximada. Entonces, ¿cómo llegamos a la idea de la igualdad absoluta? O acaso, ¿no tenemos tal idea?

Consideremos un caso concreto. Se ha definido el metro como la longitud de cierta barra que se halla en París, a una determinada temperatura. ¿Qué queremos decir si decimos de otra barra que su longitud es exactamente un metro? Creo que nada. Podíamos decir: los procedimientos más exactos de medición que conoce la ciencia moderna fallan para mostrar que nuestra barra es más corta o más larga que el metro patrón de París. Podríamos añadir, si fuésemos lo bastante osados, una profecía; a saber: que ningún refinamiento posterior de la técnica de medición alterará este resultado. Pero esto es aún una comprobación empírica en el sentido de que la evidencia empírica puede desvirtuar la prueba en cualquier momento. No creo que poseamos realmente la idea de la igualdad *absoluta* que Platón nos atribuye.

Pero aunque la tengamos, es evidente que ningún niño la posee hasta que no llega a cierta edad, y que la idea se *educe* por la experiencia, aunque no se derive directamente de ella. Además, si nuestra existencia antes del nacimiento no tuviera percepción sensorial, habrá sido tan incapaz de crear ideas como lo es esta vida; y si se supone que nuestra preexistencia tenía en parte una supersensibilidad, ¿por qué no suponemos lo mismo respecto a nuestra actual existencia? El argumento falla por todas estas razones.

Considerando establecida la doctrina de la reminiscencia, dice Cebes: «Aproximadamente la mitad de lo que se quiso probar ha sido comprobado; a saber: que nuestras almas existían antes de que hubiésemos nacido; que el alma existirá después de la muerte tanto como antes del nacimiento. La segunda parte aguarda aún su comprobación». Sócrates pone manos a la obra: dice que se deduce de lo que se dijo sobre el hecho de que todo se crea de su parte opuesta, según lo cual la muerte debe generar la vida, y viceversa. Pero añade otro argumento que tiene una historia más larga en la filosofía: que solamente lo complejo puede ser dividido y que el alma, como las ideas, es simple y no se compone de partes. Se piensa que lo que es simple no puede comenzar, ni terminar, ni cambiar. Las esencias no varían: la belleza absoluta, por ejemplo, es siempre la misma, mientras que las cosas hermosas cambian continuamente. Así, las cosas visibles son temporales, las invisibles eternas. El cuerpo es visible, el alma invisible; por lo tanto, ha de ser clasificada el alma entre el grupo de las cosas eternas.

Siendo eterna el alma, se halla en su ambiente en la contemplación de las cosas eternas; esto es, las esencias; pero se pierde y confunde cuando, como en la percepción de los sentidos, contempla el mundo de las cosas cambiantes.

El alma, cuando emplea el cuerpo como instrumento de percepción, es decir, usa del sentido de la vista, del oído o cualquier otro (porque la significación de percibir a través del cuerpo es hacerlo por los sentidos), es arrastrada entonces por el cuerpo a la región de lo cambiable, y camina y se confunde; el mundo gira alrededor de ella, y ella es como un borracho, cuando tropieza con el cambio. Pero cuando vuelve en sí, reflexiona, después pasa al otro mundo, a la región de la pureza, de la eternidad, de la inmortalidad y de lo invariable, que son de su especie, y con ellos siempre vive cuando está en sí misma y no está obstaculizada; entonces cesa de errar, y estando en comunión con lo invariable, ella misma lo es. Y este estado del alma se llama sabiduría.

El alma del verdadero filósofo que, en vida, ha sido libertado de la esclavitud de la carne, parte, después de la muerte, hacia el mundo invisible, para vivir felizmente en compañía de los dioses. Pero el alma

impura que ha amado al cuerpo se convertirá en un fantasma que vaga por las tumbas o entrará en el cuerpo de un animal, un burro, un lobo o un búho, según su carácter. Un hombre que ha sido virtuoso, sin ser filósofo, se convertirá en una abeja o una hormiga, o algún otro animal gregario y sociable.

Solamente el verdadero filósofo va al cielo cuando muere. «Nadie que no haya estudiado filosofía y que no esté completamente puro en el momento de partir tiene permiso para entrar en la compañía de los dioses, sino solamente el que ama la sabiduría». Por eso se abstienen los verdaderos partidarios de la filosofía de todos los placeres de la carne; no porque teman la pobreza o la desgracia, sino porque «se dan cuenta de que el alma solamente estaba atada o pegada al cuerpo —hasta que la filosofía la recibió—; solamente podía vislumbrar la verdadera existencia a través de las barras de una prisión, y no en sí y a través de sí misma…, y por esta razón el placer se había convertido en el principal cómplice de su propia cautividad». El filósofo será moderado porque «cada placer y pena es una especie de clavo que clava y adhiere el alma al cuerpo, hasta que se hace igual al cuerpo y cree que es verdad lo que el cuerpo le insinúa como tal».

En este punto, Simmias plantea la opinión pitagórica de que el alma es una armonía, y dice: si la lira se rompe, ¿puede sobrevivir la armonía? Sócrates replica que el alma no es una armonía, porque ésta es compleja, y el alma es simple. Además, dice, la idea de que el alma es una armonía es incompatible con su preexistencia, que fue probada por la doctrina de la reminiscencia; porque la armonía no existe antes de la lira.

Sócrates procede a dar cuenta de su propio desarrollo filosófico, que es muy interesante, pero no afín al argumento principal. Continúa después exponiendo la doctrina de las ideas, llegando a la conclusión de que las ideas existen, y que otras cosas participan en ellas y derivan de ellas sus nombres. Por fin describe el destino de las almas después de la muerte: el bueno al cielo, el malo al infierno, el mediocre al purgatorio.

Se narran su final y despedida. Las últimas palabras son: «Critón, debo un gallo a Asclepio; ¿te acordarás de pagar la deuda?». Los hombres

entregaban un gallo a Asclepio cuando se recuperaban de una enfermedad, y Sócrates había sido salvado de las fiebres de la vida.

«De todos los hombres de su tiempo —concluye Fedón—, era el más sabio, más justo y mejor».

El Sócrates platónico fue un modelo para los filósofos posteriores de muchas épocas. ¿Qué hemos de pensar de él éticamente? (Me ocupo solamente del hombre tal como lo retrata Platón). Sus méritos son evidentes. Es indiferente al éxito mundano, tan libre de temor, que permanece tranquilo y cortés y animoso hasta el último momento, preocupándose por lo que él cree ser la verdad más que de otra cosa. Sin embargo, tiene algunos defectos graves. No es honrado, y es sofístico en sus argumentos, y en su pensamiento privado emplea el intelecto para probar conclusiones que le son gratas, y no en una búsqueda desinteresada de la sabiduría. Hay algo resbaladizo y untuoso en su manera de ser que le hace a uno recordar un tipo desagradable de clérigo. Su valor frente a la muerte hubiera sido más valioso si no hubiese creído que iba a disfrutar la felicidad eterna en compañía de los dioses. A diferencia de sus predecesores, no era científico en su filosofía, sino que quiso probar que el universo concordaba con sus normas éticas. Esto es traición a la verdad, y el peor de los pecados filosóficos. Como hombre, podemos creer que fuera admitido entre la comunión de los santos; pero como filósofo, necesita una larga estancia en el purgatorio científico.

CAPÍTULO XVII

La cosmogonía de Platón

La cosmogonía de Platón se expone en el *Timeo*,[13] traducido al latín por Cicerón, y que fue, por lo tanto, el único diálogo conocido en Occidente en la Edad Media. Entonces, y antes en el neoplatonismo, tuvo más influencia que ninguna otra obra de Platón, lo cual es curioso porque contiene más cosas necias, sencillamente, que otros escritos suyos. Como filosofía no es importante, pero históricamente ha tenido tanta influencia que hay que considerarlo en detalle.

El lugar ocupado por Sócrates en los diálogos anteriores lo cubre en el *Timeo* un pitagórico, y las doctrinas de esa escuela se adoptan en general, incluyendo (hasta cierto punto) la idea de que el número es la explicación del mundo. Primero hay un resumen de los primeros cinco libros de la *República*; después el mito de la Atlántida; se cree que ésta fue una isla a la altura de las Columnas de Hércules, más grande que Libia y Asia juntas. Después, Timeo, que es un astrónomo pitagórico, se pone a contar la historia del mundo, retrocediendo hasta la creación del hombre. Lo que dice —en grandes líneas— es lo que sigue.

Lo invariable se capta por la inteligencia y la razón; lo que cambia, por la opinión. Por ser el mundo sensible, no puede ser eterno y debe haber sido creado por Dios. Puesto que Dios es bueno, hizo el mundo conforme al modelo de lo eterno; no teniendo celos, deseaba que todo fuera como él, lo más posible. «Dios deseaba que todas las cosas fuesen buenas y, en lo posible, nada malo». «Hallando inquieta toda la esfera visible, moviéndose de un modo irregular y desordenado, del desorden sacó el orden». (Así

parece que el Dios platónico, a diferencia del de los judíos y cristianos, no creó el mundo de la nada, sino con arreglo al material preexistente). Puso la inteligencia en el alma, y el alma en el cuerpo. Hizo del mundo, como conjunto, una criatura viviente con alma e inteligencia. Hay *un* solo mundo, no muchos, como varios presocráticos habían enseñado; no puede haber más que uno, puesto que es una copia creada destinada a concordar tanto como sea posible con el original eterno, comprendido por Dios. El mundo en su totalidad es un animal visible, que engloba en sí todos los demás animales. Es un globo, porque lo *parecido* es mejor que lo *distinto*, y solamente un globo es igual en todas partes. Gira, porque el movimiento circular es el más perfecto, y como éste es su único movimiento no necesita ni pies ni manos.

Los cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua y la tierra, cada uno de los cuales es representado por un número, están en continua proporción, o sea el fuego es al aire lo que el aire al agua y el agua a la tierra. Dios empleó todos los elementos para hacer la Tierra y, por lo tanto, es perfecta y no expuesta a vejez o enfermedad. Está armonizada por la proporción que le da el espíritu de la amistad y es, por consiguiente, indisoluble, excepto por Dios.

Dios hizo primeramente el alma y después el cuerpo. El alma está compuesta de lo invariable-indivisible y de lo variable-divisible; es una tercera e intermedia clase de esencia.

Aquí sigue una enumeración pitagórica de los planetas; que conduce a una explicación sobre el origen del tiempo:

Cuando el padre y creador vio la criatura que él había hecho moverse y vivir, imagen creada de los dioses inmortales, se alegró, y en su alegría decidió hacer la copia aún más parecida al original, y como esto era eterno, quiso hacer el universo eterno, en lo que podía. La naturaleza del ser ideal era eterna, pero dar este atributo plenamente a una criatura era imposible. Por la cual se decidió a tener una imagen móvil de la eternidad, y cuando puso en orden al cielo hizo esta imagen eterna, pero moviéndose según un número, mientras que la eternidad en sí permanece en unidad, y a esta imagen llamamos Tiempo.[14]

Antes no había días ni noches. De la esencia eterna no debemos decir que *era* o que *será*; solamente es correcto: *es*. Está implícito aquí que es correcto decir de la «imagen moviente de la eternidad» que era y será.

El tiempo y el cielo nacieron simultáneamente. Dios hizo el Sol, de manera que los seres pudieran aprender aritmética; sin la sucesión de los días y de las noches, se supone, no hubiéramos pensado en los números. El ver día y noche, mes y año, ha creado el conocimiento del número y nos ha dado el concepto del tiempo, y de allí surgió la filosofía. Ésta es la dicha más grande que debemos a la vista.

Hay (aparte del mundo como totalidad) cuatro clases de seres: dioses, aves, peces y animales terrestres: los dioses son principalmente fuego. Las estrellas fijas son divinas y animales eternos. El Creador dijo a los dioses que él los *podría* destruir, pero que no quería hacerlo. Les dejó hacer la parte mortal de todos los demás animales, después que había hecho la parte inmortal y divina. (Esto, como otros pasajes sobre los dioses en Platón, no se debe quizá tomar en serio. Al principio Timeo dice que solamente busca la probabilidad, no la seguridad. Muchos detalles son evidentemente imaginativos y no se deben tomar literalmente).

El Creador, dice Timeo, hizo un alma para cada estrella. Las almas tienen sensaciones, amor, temor y furia; si las vencen, viven como es debido, pero si no, no. Si un hombre vive bien, después de su muerte va felizmente a su estrella. Pero si vive como persona mala, será en la otra vida una mujer; si él o ella persiste en hacer el mal, él o ella se convertirá en animal y pasará la transmigración hasta que por fin la razón domine. Dios puso algunas almas en la Tierra, otras en la Luna, en otros planetas y estrellas, y dejó a los dioses que formaran sus cuerpos.

Hay dos clases de causas, las inteligentes y las que, movidas por otras, están, a su vez, obligadas a mover a otras. Las primeras están dotadas de espíritu y son las artífices de las cosas buenas y leales, mientras que las segundas producen efectos casuales sin orden ni concierto. Ambas clases deben ser estudiadas, porque la creación es mixta, hecha de necesidad y espíritu. (Se observará que la necesidad no está sometida al poder de Dios). Timeo se pone ahora a tratar de la parte con que contribuye la necesidad.[15]

La tierra, el aire, el fuego y el agua no son los primeros principios, letras o elementos, ni siquiera sílabas o compuestos primitivos. El fuego, por ejemplo, no se debía llamar *este* sino *tal*, es decir, no una sustancia, sino más bien un estado de la sustancia. En este punto se plantea la cuestión: ¿son las esencias inteligibles solamente nombres? La contestación trata, según se nos cuenta, sobre si el espíritu es o no es lo mismo que la verdadera opinión. Si no lo es, el saber debe ser sabiduría de esencias y, por lo tanto, las esencias no pueden ser meros nombres. El espíritu y la opinión verdadera difieren, desde luego, porque el primero se implanta por la instrucción, la otra por persuasión; uno se acompaña de la razón verdadera, la otra no; todos los hombres participan en la opinión verdadera, pero el espíritu es el atributo de los dioses y de unos pocos entre los hombres.

Esto conduce a una teoría un poco extraña del espacio, como algo intermedio entre el mundo de la esencia y el de las cosas sensibles, pasajeras.

Hay una especie de ser que siempre es el mismo, increado e indestructible, nunca recibe nada desde fuera, tampoco cede de sí hacia fuera, sino que es invisible e imperceptible por los sentidos, y cuya contemplación pertenece solamente a la inteligencia. Y hay otra naturaleza del mismo nombre que él y parecida, percibida por el sentido, creada, siempre en movimiento, que está en un lugar y desaparece nuevamente, que se capta por la opinión y el sentido. Y existe una tercera naturaleza que es el espacio eterno, y no admite destrucción y provee un hogar para todas las cosas creadas, y se comprende sin la ayuda de los sentidos, por una especie de razón espuria y apenas real; viéndolo como en sueños, decimos que necesariamente ha de estar en algún lugar y ocupar un espacio, pues lo que no está en el Cielo ni en la Tierra no tiene existencia.

Éste es un pasaje muy difícil que no pretendo comprender completamente. La teoría debe de haber surgido, creo, de la reflexión sobre la geometría, que parecía ser un asunto de la razón pura, como la aritmética y, sin embargo, tiene que ver con el espacio, que era un aspecto del mundo sensible. En general, es imaginario hallar analogías con filósofos

posteriores, pero no puedo menos de pensar que Kant tiene que haber aplaudido esta idea del espacio como afín a la suya.

Los elementos verdaderos del mundo material, dice Timeo, no son la tierra, el aire, el fuego y el agua, sino dos clases de triángulos rectángulos; uno es medio cuadrado y el otro un medio triángulo equilátero. Originalmente todo estaba en confusión y «los distintos elementos tenían lugares variados antes de que fueran ordenados para formar el universo». Pero entonces Dios los dispuso en forma y número y «los hizo en lo posible los mejores y más leales de cosas que no eran leales y buenas». Las dos clases de triángulos mencionados son las formas más hermosas y, por tanto, Dios las empleó para construir la materia. Por medio de estos dos triángulos es posible formar cuatro de los cinco sólidos regulares, y cada átomo de uno de los cuatro elementos es un sólido regular. Los átomos de la tierra son cubos; los del fuego, tetraedros; los del aire, octaedros, y los del agua icosaedros. (En seguida llegaré al dodecaedro).

La teoría de los sólidos regulares que se expone en el libro XIII de Euclides era, en la época de Platón, un descubrimiento reciente; fue completada por Teetetes, que aparece como hombre muy joven en el diálogo que lleva su nombre. Fue, según dice la tradición, el primero que probó que hay solamente cinco especies de sólidos regulares, y descubrió el octaedro y el icosaedro.[16] El tetraedro, octaedro e icosaedro regulares tienen triángulos equiláteros por caras; el dodecaedro tiene pentágonos regulares y no puede formarse, por lo tanto, de los dos triángulos de Platón. Por esta razón no lo emplea con los cuatro elementos.

Respecto al dodecaedro, Platón dice solamente «hubo ya una quinta combinación que Dios empleó en la delineación del universo». Esto es oscuro y sugiere que el universo es un dodecaedro; pero en otro pasaje se dice que es una esfera.[17] El pentagrama siempre ha sido preeminente en la magia y, evidentemente, debe esta posición a los pitagóricos que le llamaron *Salud* y le emplearon como símbolo del reconocimiento de los miembros de la hermandad.[18] Parece que debía sus propiedades al hecho de que el dodecaedro tiene pentágonos por caras y es, en cierto sentido, un

símbolo del universo. Este tema es atrayente, pero es difícil asegurar con certeza muchas cosas definitivas acerca de él.

Después de una discusión sobre la sensación, Timeo se pone a explicar las dos almas del hombre, una inmortal, la otra mortal; una creada por Dios, la otra por los dioses. El alma mortal está «sujeta a afecciones terribles e irresistibles»: primero el placer, la incitación más grande al mal; luego, la pena que disuade de lo bueno; también la irreflexión y el temor, dos consejeros locos; la furia, que se aplaca difícilmente, y la esperanza, que se desvía con facilidad; ellos (los dioses) los mezclaron con un sentido irracional y con un amor atrevido, de acuerdo con las leyes necesarias, y así formaron a los hombres.

El alma inmortal está en la cabeza, la mortal en el pecho.

Hay una fisiología curiosa, como, por ejemplo, que la finalidad de los intestinos es impedir la glotonería, guardando el alimento, y otra teoría respecto a la transmigración. Los hombres cobardes o malos serán en la otra vida mujeres. Los hombres inocentes, ligeros, que creen que la astronomía puede aprenderse mirando a las estrellas sin conocer las matemáticas, serán aves; los que no tienen filosofía serán animales terrestres feroces; los más tontos serán peces.

El último párrafo del diálogo resume:

«Podemos decir ahora que nuestro discurso sobre la naturaleza del universo tiene un final. El mundo ha recibido animales, mortales e inmortales, y está lleno de ellos, y ha llegado a ser un animal visible que contiene lo visible; el Dios sensible es la imagen del cielo intelectual, más grande, mejor, más leal, más perfecto, el que fue concebido sólo una vez».

Es difícil saber qué es lo que hay que tomar en serio en el *Timeo*, y lo que es solamente un juego de la fantasía. Creo que la historia de la creación como acto de ordenación del caos debe tomarse en serio; y también la proporción entre los cuatro elementos y su relación con los sólidos regulares y sus triángulos constitutivos. Respecto al tiempo y al espacio, es evidentemente lo que cree Platón, y también la idea del mundo, creado como copia de un arquetipo eterno. La mezcla de necesidad y finalidad en el mundo es una creencia que tienen en general todos los griegos mucho

antes de que surgiera la filosofía; Platón lo aceptó, y evitó así el problema del mal, que perturba la teología cristiana. Creo que pensaba seriamente en un animal-mundo. Pero los detalles de la transmigración y la parte atribuida a los dioses y otras cosas poco esenciales sólo figuran para dar un aspecto de mayor concreción.

Todo el diálogo, como antes dije, merece ser estudiado debido a su gran influencia sobre la filosofía antigua y medieval, y la primera no se limita a lo que es menos fantástico.

CAPÍTULO XVIII

Conocimiento y percepción en Platón

La mayoría de los hombres modernos dan por sentado que el conocimiento empírico depende o se deriva de la percepción. Hay, sin embargo, en Platón y en filósofos de otras escuelas una doctrina muy distinta, a saber, que no hay nada digno de ser llamado *conocimiento* que se derive de los sentidos, y que el único conocimiento verdadero tiene que ver con los conceptos. Así «dos y dos son cuatro» es un conocimiento genuino, pero la afirmación «la nieve es blanca» está tan llena de ambigüedad e inseguridad que no puede hallar un lugar entre las verdades del filósofo.

Quizá deriva esta idea de Parménides, pero en su forma explícita el mundo filosófico la debe a Platón. Me propongo en este capítulo tratar de la crítica de Platón respecto a la idea de que el conocimiento es idéntico a la percepción. Esto ocupa la primera parte del *Teetetes*.

Este diálogo trata de encontrar una definición del *conocimiento*, pero termina sin llegar más que a una conclusión negativa; se proponen y rechazan varias definiciones, pero ninguna se considera satisfactoria.

La primera de las definiciones sugeridas y la única que aquí consideraré la expone Teetetes con las palabras siguientes:

«Me parece que el que sabe algo percibe las cosas que sabe, y así el conocimiento es solamente percepción».

Sócrates identifica esta doctrina con la de Protágoras, de que «el hombre es la medida de todas las cosas», es decir, que cualquier cosa dada «es tal como me parece, y para ti tal como a ti te parece». Sócrates añade:

«Entonces es la percepción siempre algo que *es*, y siendo conocimiento es infalible».

Una gran parte del argumento siguiente trata de la caracterización de la percepción; cuando es completo no hace falta mucho tiempo para probar que la percepción, tal como ha llegado a ser, no puede ser conocimiento.

Sócrates añade a la doctrina de Protágoras la de Heráclito, de que todo cambia siempre, o sea que «todas las cosas de las que decimos que *son* están realmente en un proceso de formación». Platón lo cree así de los objetos sensibles, pero no de los de verdadero conocimiento. A través del diálogo, sin embargo, sus doctrinas positivas permanecen en segundo término.

De la doctrina de Heráclito, incluso en el caso de que únicamente se aplique a objetos de los sentidos, con la definición del conocimiento como percepción, se deduce que el conocimiento trata de lo que se está *formando* y no de lo que *es*.

En este punto existen problemas de índole elemental. Se nos dice que, puesto que es mayor que 4 pero menor que 12, 6 es al mismo tiempo grande y pequeño, lo cual es una contradicción. Sócrates es más alto que Teetetes, que es un adolescente aún no del todo desarrollado; pero en pocos años Sócrates será más bajo que Teetetes. Por lo tanto, es Sócrates bajo y alto a la vez. La idea de la proposición relativa parece haber intrigado a Platón como a la mayoría de los grandes filósofos hasta Hegel incluso. Estos problemas, sin embargo, no son muy afines al argumento y pueden ignorarse.

Volviendo a la percepción, se la considera como debida a una interacción entre el objeto y el órgano del sentido, y los dos, según la doctrina de Heráclito cambian siempre, y cambiando varían lo percibido. Sócrates dice que cuando está bien encuentra dulce el vino, pero cuando está malo le parece agrio. Aquí hay un cambio en el perceptor que causa cambio en lo percibido.

Se proponen ciertas objeciones a la doctrina de Protágoras, y después se retiran algunas.

Sugiere que Protágoras debía haber admitido cerdos y monos como medida de todas las cosas, puesto que también perciben. Se plantean las cuestiones respecto a la validez de la percepción en los sueños, y en el estado de locura. Si Protágoras tiene razón, nadie sabe más que otro hombre: no sólo Protágoras es tan sabio como los dioses sino, lo que es más serio, no es más sabio que un tonto. Además, si los juicios de una persona valen igual que los de otra, la gente que juzga que Protágoras se ha equivocado podría tener tanta razón como él.

Sócrates se propone encontrar una respuesta a muchas de estas objeciones, poniéndose, por el momento, en lugar de Protágoras. En cuanto a los sueños, las percepciones son verdaderas como tales. Respecto al argumento de los cerdos y monos, se le despacha como ofensa vulgar. Y respecto al argumento: si cada hombre es la medida de todas las cosas, una persona es tan sabia como cualquier otra, Sócrates sugiere, por Protágoras, una respuesta muy interesante. A saber: mientras que un juicio no puede ser *más cierto* que otro, puede ser, sin embargo, *mejor*, en el sentido de tener mejores consecuencias. Esto sugiere el pragmatismo.[19]

Sin embargo, no satisface a Sócrates esta contestación, aunque la haya inventado él. Por ejemplo, dice que cuando un médico predice el curso de una enfermedad, *sabe* realmente más del porvenir del enfermo que el enfermo mismo. Y cuando los hombres difieren en cuanto a lo que debe decretar el Estado, el resultado muestra que algunos tenían mayor conocimiento respecto al futuro que otros. Así no podemos eludir la conclusión de que un sabio es una medida mejor de las cosas que un tonto.

Todas éstas son objeciones a la doctrina de que todo hombre es la medida de todas las cosas, y solamente de modo indirecto a la doctrina de que *conocimiento* significa *percepción*, en cuanto que esta doctrina conduce a la otra. Sin embargo, hay un argumento directo, a saber: que hay que admitir la memoria lo mismo que la percepción. Se admite esto y la definición propuesta se modifica.

Llegamos después a la crítica de la doctrina de Heráclito. Primero se la lleva al extremo, de acuerdo con la práctica de sus discípulos entre los brillantes jóvenes de Éfeso. Una cosa puede cambiar de dos maneras, por

locomoción y por cambio de cualidad, y la doctrina de la fluencia afirma que todo cambia siempre en ambos aspectos.[20] Y no sólo todo sufre siempre *un* cambio cualitativo, sino que todo cambia siempre *todas* sus cualidades, así, se nos dice, piensan los inteligentes de Éfeso. Esto tiene malas consecuencias. No podemos decir «esto es blanco», porque si era blanco cuando empezamos a hablar, ya no lo será cuando terminemos la frase. No podemos estar en lo cierto al decir que estamos viendo una cosa, porque el ver está continuamente cambiándose en no ver.[21] Si todo cambia de todas maneras, el ver no puede llamarse más que no ver, ni la percepción se puede llamar así mejor que no percepción. Y cuando decimos «la percepción es conocimiento», podemos decir con el mismo derecho «la percepción es el no conocimiento».

Lo que viene a ser el argumento mencionado es que, cualquiera que sea la cosa que pueda estar en perpetua fluencia, los significados de las palabras deben fijarse, al menos una vez, puesto que de otra manera no se determina ningún aserto, y ninguno es más verdadero que falso. Debe haber *algo* más o menos constante, si el discurso y la ciencia han de ser posibles. Creo que esto debe admitirse. Pero una gran parte de fluencia es compatible con esta admisión.

En este momento no quieren discutir sobre Parménides porque es demasiado grande y magnífico. Es una figura «venerable y terrible». «Hubo en él una profundidad que era muy noble». Es «un ser que respeto ante todos». En estas observaciones, Platón muestra su amor por un universo estático, y su aversión por la fluencia de Heráclito que ha venido admitiendo en el argumento. Pero después de esta expresión de reverencia se abstiene de desarrollar la alternativa parmenidiana a Heráclito.

Llegamos ahora al argumento final de Platón contra la identificación del conocimiento con la percepción. Empieza por señalar que percibimos *por* los ojos y oídos más que *con* ayuda de ellos, y después dice que algo de nuestro conocimiento no está en conexión con el órgano sensorial. Por ejemplo, podemos saber que los sonidos y colores no son parecidos, aunque ningún órgano de sentido puede percibir ambos. No hay órgano especial para «existencia y no existencia, igualdad y desigualdad, lo mismo y lo

diferente, y también unidad y número en general». Lo mismo vale para lo honorable y lo indecente, lo bueno y lo malo. «El espíritu contempla algunas cosas por su propio instrumento, otras por las facultades del cuerpo». Percibimos lo duro y suave por el tacto, pero es el espíritu el que juzga que existen y que son contrarios. Solamente el espíritu puede tener existencia, y no alcanzamos la verdad si no alcanzamos la existencia. De ahí que no podamos saber cosas por los sentidos solamente, puesto que los sentidos solos no nos permiten saber que las cosas existen. Por lo tanto, el conocimiento consiste en la reflexión, no en impresiones, y la percepción no es conocimiento, porque «no tiene parte en la captación de la verdad, puesto que no la tiene al captar la existencia».

Separar lo que se pueda aceptar de lo que no, en este argumento contra la identidad del conocimiento con la percepción, no es ni mucho menos fácil. Hay tres tesis relacionadas entre sí que Platón discute, a saber:

1. El conocimiento es percepción;
2. El hombre es la medida de todas las cosas;
3. Todo está en estado fluyente.

1) La primera, y de la cual se ocupa en primer lugar el argumento, es apenas discutida en su propio alcance, excepto en el pasaje final de que acabamos de tratar. Aquí se arguye que la comparación, el conocimiento de la existencia y la comprensión del número son esenciales al conocimiento, pero no pueden ser incluidos en la percepción, puesto que no son causados por un órgano del sentido. Las cosas que se dicen sobre esto son distintas. Empecemos con la igualdad y la desigualdad.

Que dos matices de color, que estoy viendo, sean similares o no, según los casos, es algo que por mi parte, aceptaría, desde luego no como un objeto de percepción, sino como un «juicio de percepción». Un objeto de percepción, diría, no es un conocimiento sino solamente algo que ocurre y que pertenece igualmente al mundo de la física y al de la psicología. Naturalmente, consideramos la percepción igual que Platón, como una relación entre un perceptor y un objeto. Decimos «yo veo una mesa». Pero aquí *yo* y *mesa* son construcciones lógicas. El núcleo del acontecimiento estriba meramente en ciertos matices. Estos van asociados a imágenes del

tacto, pueden producir palabras y hacerse fuente de recuerdos. El objeto de la percepción como contenido de imágenes palpables se convierte en un *objeto*, que se supone físico. El objeto de la percepción como contenido de palabras y recuerdos se convierte en *percepción*, que es parte de un *sujeto* y se considera mental. El objeto de la percepción es simplemente un acontecimiento, ni falso ni verdadero; el objeto de la percepción, como contenido de palabras es un juicio y capaz de verdad o falsedad. A este juicio le llamo «juicio de percepción». La frase «el conocimiento es percepción» debe ser interpretada como «el conocimiento consiste en juicio de percepción». Solamente en esta forma puede ser gramaticalmente correcto.

Volvamos a la igualdad y desigualdad. Es muy posible, cuando yo percibo dos colores simultáneamente, que su parecido o desemejanza formen parte del dato y que haya que aseverarlo en un juicio de percepción. El argumento de Platón de que no tenemos órgano del sentido que perciba la igualdad y la desigualdad, ignora la corteza y dice que todos los órganos de los sentidos han de estar en la superficie del cuerpo.

El argumento para incluir la igualdad y la desigualdad como posibles datos de percepción es el siguiente: supongamos que vemos dos matices de color, A y B, y que juzguemos que «A es como B». Supongamos, además, con Platón, que este juicio es correcto, en general y en particular, en el caso que estamos considerando. Entonces hay una relación de igualdad entre A y B, y no meramente un juicio de nuestra parte que hace constar la igualdad. Si sólo existiese nuestro juicio, sería arbitrario, incapaz de verdad o falsedad. Puesto que evidentemente es capaz de verdad o error, la igualdad puede subsistir entre A y B y no ser puramente *mental*. El juicio «A es igual a B» es verdad (si lo es) en virtud de un *hecho*, lo mismo que el juicio «A es rojo» o «A es redondo». La mente no está *más* implicada en la percepción de la igualdad que en la del color.

Ahora llego a la *existencia*, en la cual Platón pone mucho énfasis. Tenemos, dice, en cuanto al sonido y color, un pensamiento que incluye ambos, y es que existen. La existencia se extiende a todo, y está entre las

cosas que la mente comprende sin más; sin alcanzar la existencia no se alcanza la verdad.

El argumento contra Platón es aquí muy distinto que en el caso de la igualdad y la desigualdad. Aquí todo lo que dice Platón sobre la existencia es gramatical o sintácticamente falso. Este punto es importante, no solamente en relación con Platón, sino también con otros aspectos, por ejemplo, con el argumento ontológico de la existencia de la deidad.

Supongamos que se diga a un niño «los leones existen, pero no los unicornios»; se puede probar esto respecto a los leones, llevándole al parque zoológico y diciéndole: «Mira, éste es un león». No añadirás, a menos que seas un filósofo: «Y ya ves que existe». Si como filósofo se añade esta frase, se dice algo sin sentido. Decir «leones existen» quiere decir «hay leones», o sea «X es un león» es cierto para un X correspondiente. Pero no podemos decir del X correspondiente que *existe*; solamente podemos aplicar este verbo a una descripción, completa o no. *León* es una descripción incompleta, porque se aplica a muchos objetos: «El león más grande del parque zoológico» es completa porque solamente se refiere a un único objeto.

Supongamos ahora que estoy mirando una mancha roja brillante. Puedo decir «esto es lo que percibo en este momento»; también «lo ahora percibido existe»; pero no debo decir «esto existe» porque la palabra *existe* es solamente significativa cuando se aplica a una descripción en contraposición a un nombre.[22] Esto dispone de *existencia* como una de las cosas que el espíritu percibe en los objetos.

Ahora llego al entendimiento de los números. Aquí hemos de tener en cuenta dos cosas muy distintas; por un lado, las proposiciones de la aritmética, y por otro, las proposiciones empíricas de la enumeración. «2 + 2 = 4» es de la primera clase. «Tengo diez dedos», de la segunda.

Coincido con Platón en que la aritmética y la matemática pura, en general, no se derivan de la percepción. La matemática pura consiste en tautologías, análogas a «hombres son hombres», pero por lo común más complicadas. Para saber si una proposición matemática es correcta no tenemos que estudiar el mundo, sino solamente los significados de los

símbolos; y los símbolos, cuando nos ocupamos de las definiciones (de las cuales la proposición es mera abreviatura) resultan ser palabras como *o* y *no*, y *todo*, y *alguno* que no denotan, como *Sócrates*, algo del mundo real. Una ecuación matemática asevera que dos grupos de símbolos tienen el mismo significado; y mientras nos limitamos a matemáticas puras, debe ser este significado tal que pueda ser entendido sin saber nada acerca de lo que se puede percibir. La verdad matemática, por lo tanto, es, como defiende Platón, independiente de la percepción; pero es una verdad de índole muy peculiar que trata sólo de símbolos.

Las proposiciones de la enumeración, como «Tengo diez dedos», son de una categoría muy distinta, y dependen, evidentemente, al menos en parte, de la percepción. Claramente, el concepto *dedo* está abstraído de la percepción, pero ¿qué ocurre con el concepto *diez*? Aquí parece que hemos llegado a un verdadero universal o idea platónica. No podemos decir que *diez* es abstraído de la percepción, porque cualquier objeto de percepción que pueda ser considerado como *diez* de alguna especie de objetos puede igualmente ser considerado de otra manera. Supongamos que doy el nombre de *digitario* a todos los dedos de una mano juntos; entonces se puede decir «yo tengo dos digitarios» y esto explica el mismo hecho de percepción antes descrito con ayuda de la cifra diez. Así, en la afirmación «Yo tengo diez dedos», la percepción desempeña un papel menor y la concepción uno mayor que en «esto es rojo». Es cuestión solamente de grado.

La respuesta completa en cuanto a las proposiciones en las que se da la palabra *diez* es que cuando estas proposiciones están correctamente analizadas, resulta que no contienen ningún elemento correspondiente a la palabra *diez*. Sería muy complicado esto en el caso de un número tan grande como es *diez*; por lo tanto, sustituyamos «Yo tengo dos manos». Esto quiere decir:

«Existe un *a* tal que hay un *b*, de forma tal que *a* y *b* no son idénticos, y cualquier cosa que *x* pueda ser, “*x* es una mano mía” es cierto cuando, y solamente cuando *x* es *a* o *x* es *b*».

Aquí no se da la palabra *dos*. Es cierto que se habla de dos letras, *a* y *b*, pero no necesitamos saberlo ni que son blancas o negras o lo que sea.

Así los números, en cierto sentido preciso, son *formales*. Los hechos que verifican varias proposiciones que aseveran que varios colectivos tienen cada uno dos miembros, tienen en común no un elemento, sino una forma. En esto se distinguen de las proposiciones sobre la estatua de la Libertad, o la Luna o George Washington. Estas proposiciones se refieren a una porción particular de espacio-tiempo. Esto es lo que tienen en común todas las afirmaciones que se pueden hacer sobre la estatua de la Libertad. Pero no hay nada en común entre proposiciones «hay dos tal y tal», salvo una forma común. La relación del símbolo *dos* con el significado de una proposición en la que aparece es mucho más complicada que la relación del símbolo *rojo* con el significado de una proposición en la que aparece. Podemos decir, en cierto sentido, que el símbolo *dos* no significa nada, porque cuando aparece en una afirmación verdadera, no hay elemento correspondiente en el significado de la afirmación. Podemos continuar, si queremos, diciendo que los números son eternos, inmutables, etc., pero debemos añadir que son ficciones de la lógica.

Y otra cosa más. Respecto al sonido y color, Platón dice «dos juntos son *dos*, y cada uno de ellos es *uno*». Hemos considerado *dos*, ahora debemos ocuparnos de *uno*. Hay un error análogo al de la existencia. El predicado *uno* no es aplicable a las cosas sino solamente a clases de unidad. Podemos decir «la Tierra tiene un satélite», pero es un error sintáctico decir «la Luna es una». ¿Qué puede significar tal afirmación? Lo mismo se podría decir «la Luna es muchos», puesto que tiene muchas partes. Decir «la Tierra tiene un satélite» da una propiedad del concepto «el satélite de la Tierra», a saber la siguiente:

«Hay un *c* tal que “*x* es un satélite de la Tierra” es verdad cuando, y solamente cuando *x* es *c*».

Esto es una verdad astronómica; pero si en vez de «un satélite de la Tierra» se pone «la Luna» o cualquier otro nombre propio, el resultado, o no tiene sentido o es una mera tautología. *Uno*, por lo tanto, es una propiedad de ciertos conceptos, así como *diez* es propiedad del concepto *dedo*. Pero argüir «la Tierra tiene un satélite, a saber la Luna, por lo tanto, la Luna es una» es tan falso como decir «Los Apóstoles eran doce; Pedro era

un apóstol; por lo tanto, Pedro era doce», lo cual sería válido si en vez de *doce* dijésemos *blanco*.

Las consideraciones anteriores han mostrado que mientras haya una especie formal de conocimiento, por ejemplo, la lógica y las matemáticas, que no se derive de la percepción, los argumentos de Platón respecto a todos los demás conocimientos son falaces. Naturalmente, esto no prueba que esa conclusión sea falsa; solamente que no ha dado razón válida para suponer que sea cierta.

2) Ahora llego a la posición de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas o, como se ha interpretado, que *cada* hombre es la medida de todas las cosas. Aquí es esencial decidir el nivel sobre el cual ha de proseguir la discusión. Es obvio que, ante todo, debemos distinguir entre los objetos percibidos y las inferencias. Respecto a los objetos percibidos, cada hombre está inevitablemente confinado a los suyos. Lo que sabe de los objetos percibidos de los demás lo sabe por inferencia de sus propios objetos percibidos al oír y leer. Los objetos percibidos de los soñadores y locos, *como* objetos percibidos, valen tanto como los de otros; la única objeción contra ellos es que como su contexto es poco usual, pueden motivar inferencias falaces.

Pero ¿qué ocurre con las inferencias? ¿Son igualmente personales y privadas? En cierto sentido debemos admitir que sí. Lo que debo creer es así porque hay alguna razón que me llama. Es cierto que mi razón puede ser el aserto de otra persona, pero esto puede ser una razón perfectamente adecuada; por ejemplo, si soy un juez que escucha una evidencia. Y por muy pitagórico que yo sea, es razonable aceptar la opinión de un perito sobre una serie de números con preferencia a los míos, porque puedo haber hallado repetidamente que si, al principio, disiento de él, un poco más de cuidado me muestra que tenía razón el otro. Así, pues, puedo admitir que otro sepa más que yo. La posición protagórica, bien interpretada, no comprende la opinión de que nunca cometo errores, sino solamente que la evidencia de mis errores tiene que aparecerme. Mi yo anterior puede ser juzgado como si se juzgase a otra persona. Pero todo esto presupone que en lo que respecta a las inferencias como cosas opuestas a los objetos

percibidos, existe una norma impersonal de corrección. Si cualquier inferencia que yo haga vale tanto como otra, entonces la anarquía intelectual que Platón deduce de Protágoras sigue efectivamente. Sobre este punto, pues, que es importante, Platón parece tener razón. Pero los empiristas dirían que las percepciones son la prueba de la corrección en cuanto a la inferencia en la materia empírica.

3) La doctrina del fluir universal se halla caricaturizada por Platón, y es difícil suponer que nadie la haya sostenido nunca en la forma extrema que él le da. Supongamos, por ejemplo, que los colores que vemos varían continuamente. La palabra *rojo* se aplica a muchos matices, y si decimos «veo algo rojo», no hay razón para que esto no sea cierto durante el tiempo necesario para decirlo. Platón obtiene un resultado aplicando a procesos de cambio continuo oposiciones lógicas como el percibir y no percibir, el saber y no saber. Sin embargo, no sirven para describir tales procesos. Supongamos que observamos en un día de niebla a un hombre que se aleja de nosotros por un camino: es cada vez más difícil ver, y llega un momento en que ya estamos seguros de no verle, pero hay un período intermedio dudoso. Las oposiciones lógicas han sido inventadas para nuestra conveniencia, pero el cambio continuo requiere un aparato cuantitativo cuya posibilidad ignora Platón. Lo que él dice sobre el tema rebasa la medida.

Al mismo tiempo debe admitirse que, so pena de que las palabras tengan significados fijos, el habla sería imposible. Aquí es demasiado fácil ser absoluto. Las palabras cambian de significado; por ejemplo, la palabra *idea*. Sólo por un gran proceso de educación aprendemos a dar a esta palabra algo parecido al significado que le dio Platón. Es necesario que los cambios en el significado de las palabras sean más lentos que los cambios que las palabras describen; pero no es necesario que *no* haya cambios en las significaciones de las palabras. Quizá esto no se refiera a las palabras abstractas de la lógica y de las matemáticas; como hemos visto, estas palabras solamente se aplican a la forma, no al tema, de las proposiciones. Aquí hallamos otra vez que la lógica y las matemáticas son especiales. Platón, bajo la influencia de los pitagóricos, asimiló en demasía otros

conocimientos a las matemáticas. Compartió este error con muchos de los más grandes filósofos, pero, sin embargo, sigue siendo una equivocación.

CAPÍTULO XIX

La *metafísica* de Aristóteles

Al leer a cualquier filósofo importante, pero sobre todo a Aristóteles, es necesario estudiarle de dos maneras: con referencia a sus predecesores y a sus posteriores. En el primer aspecto, los méritos de Aristóteles son enormes, en el segundo, sus faltas son igualmente grandes. Sin embargo, sus sucesores son más responsables de los inconvenientes que él mismo. Llegó al final del período creador de la filosofía griega, y después de su muerte pasaron dos mil años antes de que el mundo produjese otro filósofo de igual valía. Hacia el fin de este largo período, su autoridad se hizo tan indiscutible como la de la Iglesia, y en la ciencia como en la filosofía se convirtió en un obstáculo serio para el progreso. Desde el principio del siglo XVII, casi todo adelanto intelectual importante tenía que comenzar con un ataque a una doctrina de Aristóteles; en la lógica aún ocurre así hoy día. Pero hubiera sido, al menos, igual de desastroso que alguno de sus predecesores (excepto, quizá, Demócrito) hubiese adquirido tal autoridad. Para hacerle justicia debemos, ante todo, olvidar su excesiva fama póstuma y, también, la condenación, en igual grado excesiva, a que condujo.

Aristóteles nació probablemente en 384 a. C., en Estagira, Tracia. Su padre ocupó el cargo de médico de cabecera del rey de Macedonia. Aproximadamente a los dieciocho años llegó Aristóteles a Atenas, donde fue discípulo de Platón. Permaneció en la Academia casi veinte años, hasta la muerte de Platón, en 348-347 a. C. Después viajó durante una temporada y se casó con la hermana (o sobrina) de un tirano, llamado Hermias. La historia escandalosa cuenta que era la hija o concubina de Hermias, pero las

dos versiones se vienen abajo por el hecho de que era eunuco. En 343 a. C. fue profesor de Alejandro, que entonces tenía trece años, y continuó en este empleo hasta que Alejandro, con dieciséis años, fue declarado mayor de edad por su padre y nombrado regente durante la ausencia de Filipo. Lo que se quisiera saber sobre las relaciones entre Aristóteles y Alejandro es indescifrable, tanto más cuanto que surgieron pronto leyendas sobre dicho tema. Existen cartas entre ellos que se consideran falsificaciones. La gente que admira a los dos supone que el profesor ejercía influencia sobre el alumno. Hegel cree que la carrera de Alejandro demuestra la utilidad práctica de la filosofía. Respecto a esto, A. W. Benn dice:

«Sería una desgracia que la filosofía no tuviese mejor testimonio para revelarse que el carácter de Alejandro… Arrogante, borracho, cruel, vengativo y enormemente supersticioso, unía los vicios de un capitán de montañeses al desenfreno de un déspota oriental».[23]

Yo, en cambio, aunque coincido con Benn respecto al carácter de Alejandro, opino que su obra fue extraordinariamente importante y provechosa, puesto que si no fuera por él, toda la tradición de la civilización helénica habría sucumbido. En cuanto a la influencia de Aristóteles sobre él, estamos en libertad para hacer las conjeturas que queramos. Por mi parte, la supongo *nula*. Alejandro era ambicioso y apasionado, se llevaba mal con su padre y, probablemente, era impaciente en el estudio. Aristóteles creía que ningún Estado debía tener ni cien mil ciudadanos,[24] y predicó la doctrina de la dorada mediocridad. No me puedo imaginar que su alumno le considerase de otra manera que como a un viejo prosaico y pedante, impuesto por su padre para que no hiciera travesuras. Alejandro, ciertamente, tenía cierto respeto esnobista por la civilización ateniense; pero esto era corriente en su dinastía, que deseaba demostrar que no la ostentaban unos bárbaros. Era análogo al sentimiento de los aristócratas rusos del siglo XIX respecto a París. Por lo tanto, esto no se podía atribuir a la influencia de Aristóteles. No veo ninguna otra cosa en Alejandro que pudiera haber procedido de esta fuente.

Es más sorprendente que Alejandro tuviese tan poca influencia sobre Aristóteles, cuyas especulaciones sobre política ignoran el hecho de que la

era de los Estados-ciudades había sucedido a la de los imperios. Sospecho que Aristóteles, hacia el final, le consideró como «aquel muchacho perezoso y terco que jamás entendió nada de filosofía». En conjunto, el contacto entre estos dos grandes hombres parece haber sido tan estéril como si hubiesen vivido en mundos distintos.

Desde 335 a. C. hasta 323 (Alejandro murió en ese año), Aristóteles vivió en Atenas. Durante estos doce años fundó su escuela y escribió la mayoría de sus libros. A la muerte de Alejandro los atenienses se rebelaron y se volvieron contra sus amigos, incluyendo a Aristóteles, quien fue acusado de impiedad; pero a diferencia de Sócrates, huyó para evitar el castigo. En el año siguiente (322) murió.

Aristóteles, como filósofo, es distinto en muchos aspectos de todos sus predecesores. Es el primero que escribe como un profesor; sus tratados son sistemáticos, sus discusiones divididas en capítulos; es un maestro profesional, no un profeta inspirado. Su obra es crítica, esmerada, pedestre, sin huella del entusiasmo báquico. Los elementos órficos de Platón están sedimentados y mezclados en Aristóteles con una fuerte dosis de sentido común; donde es platónico, uno siente que su temperamento natural ha sido vencido por la enseñanza a que ha estado sometido. No es apasionado, o religioso en sentido profundo. Los errores de sus predecesores fueron errores gloriosos de juventud, que intentaron lo imposible; los suyos son los de la edad madura, que no se puede librar de los prejuicios habituales. Su mejor obra está en el detalle y la crítica; sus fallos consisten en la construcción grande; carece de la claridad fundamental y del fuego titánico.

Es difícil decidir por dónde se ha de comenzar la exposición de la metafísica de Aristóteles, pero quizá lo mejor es su crítica de la teoría de las ideas, y su propia doctrina alternativa de los universales. Lanza contra la teoría de las ideas una serie de muy buenos argumentos, la mayoría de los cuales se hallan ya en el *Parménides* de Platón. El argumento más fuerte es el del «tercer hombre». Si un hombre es hombre porque se parece al ideal hombre, debe haber uno, aún más ideal, al cual se parecen tanto los hombres corrientes como los ideales. Sócrates es hombre y animal a la vez. Y la cuestión surge si el hombre ideal es un animal ideal; si es así, debe

haber tantos animales ideales como especies hay. Es inútil seguir el tema; Aristóteles hace patente que cuando un número de individuos participa de un predicado, esto no puede ser a causa de la relación con algo de la misma especie que ellos, sino con algo más ideal. Esto se puede considerar como admitido, pero la doctrina misma de Aristóteles no está muy clara. Su falta de claridad originó la controversia medieval entre nominalistas y realistas.

La metafísica de Aristóteles, hablando en términos generales, puede describirse como un Platón diluido en sentido común. Cosa difícil porque Platón y el sentido común difícilmente se combinan. Cuando intentamos comprenderle, pensamos muchas veces que está expresando las ideas de una persona que no sabe nada de filosofía, y otras, que está exponiendo el platonismo, sólo que con un nuevo vocabulario. No podemos acentuar demasiado un solo pasaje, porque es probable que encontremos corrección o modificación más tarde. En conjunto, el modo más fácil de entender su teoría de los universales y la de la materia y la forma es exponer primero la doctrina de sentido común, que es la mitad de su idea, y considerar después las modificaciones platónicas a que la somete.

Hasta cierto punto, la teoría de los universales es muy sencilla. En el lenguaje hay nombres propios y adjetivos. Los nombres propios se aplican a *cosas* o *personas*, cada uno de los cuales es la única cosa o persona a la cual se aplica el nombre en cuestión. El Sol, la Luna, España, Napoleón son únicos; no son un número de ejemplos de cosas a los que se aplican estos nombres. Por otro lado, las palabras como *gato*, *perro*, *hombre* se aplican a muchas cosas diferentes. El problema de los universales trata del significado de tales palabras, y también de adjetivos como *blanco, duro, redondo*, etc. Él dice:[25] «Por el término *universal* entiendo lo que es de tal naturaleza que hace de predicado de muchos sujetos; por individual, el que no».

Lo que se quiere decir con un nombre propio es una *sustancia*, mientras que lo que es significado por un adjetivo o nombre de clase, como *humano* u *hombre* se llama un *universal*. Una sustancia es un *esto*, pero un universal es un *tal*; indica la *clase* de cosa, no la verdadera cosa particular.

Un universal no es una sustancia, porque no es un *esto*. La cama celeste de Platón sería *esto* para los que podían percibirla; en esto Aristóteles está en desacuerdo con Platón. «Parece imposible —dice Aristóteles— que cualquier término universal sea el nombre de una sustancia. Porque… la sustancia de cada cosa es lo que le es peculiar, lo que no pertenece a nada más; pero el universal es común, puesto que se llama universal lo que pertenece a más de una cosa». El quid de la cosa es que un universal no puede existir por sí mismo, sino solamente *en* cosas particulares.

Superficialmente, la doctrina de Aristóteles es bastante sencilla. Supongamos que digo «existe una cosa como el juego de fútbol»; la mayoría de la gente consideraría la observación como una perogrullada. Pero si dijese que el fútbol puede existir sin jugadores, se creería que digo tonterías. Análogamente, se sostendría que existe parentela, pero sólo porque hay parientes; que hay dulzura, pero sólo porque hay cosas dulces; que hay rojez, pero sólo porque hay cosas rojas. Y esta dependencia no se considera recíproca; los hombres que juegan al fútbol existirían aun cuando nunca jugasen al fútbol. Las cosas que son dulces en general pueden ponerse agrias, y mi cara encarnada, en general, puede palidecer, sin dejar de ser mi rostro. Así, concluimos que lo significado por un adjetivo depende en su existencia de lo significado por un nombre propio, pero no viceversa. Creo que esto es lo que quiere decir Aristóteles. Su doctrina en este punto, como en muchos otros, es un prejuicio de sentido común, pedantescamente expresado.

Pero no es fácil precisar esta teoría. Suponiendo que el fútbol no pudiese existir sin jugadores, podría darse perfectamente sin este o aquel jugador. Y puesto que una persona puede subsistir sin jugar al fútbol, no puede ocurrir, sin embargo, sin hacer *algo*. La cualidad *rojez* no puede existir sin *algún* sujeto, pero desde luego, sin éste o aquél; análogamente, un sujeto no puede persistir sin *alguna* cualidad, pero ciertamente sin esta o aquella determinada cualidad. La razón supuesta para la distinción entre cosas y cualidades parece ser así ilusoria.

La verdadera razón de la distinción es, en efecto, lingüística; se deriva de la sintaxis. Hay nombres propios, adjetivos y palabras relativas.

Podemos decir «Juan es sabio; Jaime es tonto; Juan es más alto que Jaime». Aquí, *Juan* y *Jaime* son nombres propios, *sabio* y *tonto* adjetivos, y *más alto* son palabras de relación. Los metafísicos, desde Aristóteles, han interpretado siempre estas diferencias sintácticas metafísicamente: Juan y Jaime son sustancias; sabiduría y tontería son universales (las palabras de relación fueron ignoradas o mal interpretadas). Puede ocurrir que con el suficiente cuidado, las diferencias metafísicas puedan tener cierta relación con estas diferencias sintácticas; pero si es así, será sólo por un largo proceso que comprende, incidentalmente, la creación de un lenguaje filosófico artificial. Y este lenguaje no contendrá nombres como *Juan* y *Jaime*, y adjetivos como *sabio* y *tonto*; todas las palabras del lenguaje ordinario se prestarían al análisis, y serían reemplazadas por palabras que tienen una significación menos compleja. Hasta que se haya hecho este trabajo, la cuestión de particulares y universales no puede ser discutida adecuadamente. Y cuando alcancemos el punto en el cual podamos, por fin, discutir, hallaremos que la cuestión es muy distinta de como suponíamos al principio.

Si, por tanto, no he podido aclarar la teoría de Aristóteles de los universales es, creo, porque no está clara. Pero ciertamente es un adelanto en la teoría de las ideas y trata de un problema auténtico y muy importante.

Hay otro término importante en Aristóteles y sus seguidores escolásticos: la *esencia*.[26] No es sinónimo de *universal*. Vuestra *esencia* es «lo que sois por vuestra naturaleza misma». Es, se puede decir, la cualidad que no puedes perder sin cesar de ser tú mismo. No solamente una cosa individual, sino una especie, tiene una esencia. La definición de una especie consistiría en mencionar su esencia. Volveré al concepto de *esencia* en relación con la lógica de Aristóteles. Por el momento quiero meramente observar que me parece una concepción intrincada, imprecisa del todo.

El siguiente punto en la metafísica de Aristóteles es la distinción entre *forma* y *materia* (se debe entender que *materia*, en el sentido en que se opone a *forma*, es distinto de *materia* como opuesto a *espíritu*).

Aquí también hay una base de sentido común para la teoría de Aristóteles, pero aquí, más que en el caso de los universales, las

modificaciones platónicas son muy importantes. Podemos empezar con una estatua de mármol; el mármol es la materia, mientras que la forma dada por el escultor es la forma. O para tomar los ejemplos de Aristóteles: si un hombre hace una esfera de bronce, el bronce es la materia y la redondez es la forma. Mientras que en un mar tranquilo, el agua es materia y la lisura es la forma. Hasta aquí, todo es sencillo.

Sigue después diciendo que en virtud de la forma, la materia es una cosa determinada, y esto es la sustancia de la cosa. Lo que Aristóteles quiere decir parece ser sencillamente sentido común: una *cosa* debe ser limitada, y el límite constituye su forma. Tomemos por ejemplo el volumen de agua: cualquier parte *puede* ser delimitada del resto, encerrándola en una caldera, y entonces esta parte se convierte en *cosa*, mientras que la parte que no se destaca de ninguna forma del resto de la masa homogénea, no es una *cosa*. Una estatua es una *cosa*, y el mármol del cual está compuesto no es, en cierto sentido, distinto de cuando era parte de un montón o parte del contenido de una cantera. *Nosotros*, naturalmente, no diríamos que es la forma lo que confiere sustancialidad, pero es por la hipótesis atómica que posee nuestro cerebro. Cada átomo, sin embargo, si es una *cosa*, lo es en virtud de estar delimitada por otros átomos, y por tener, así, una *forma*.

Ahora llegamos a una nueva afirmación, que parece difícil a primera vista. El alma es la forma del cuerpo. Aquí está claro que *forma* no significa *figura*. Más tarde volveré al sentido, en el cual el alma es la forma del cuerpo. Por el momento quiero observar solamente que con el sistema de Aristóteles, el alma es lo que hace del cuerpo *una* cosa, con unidad de propósito, y con las características que asociamos a la palabra *organismo*. La finalidad de los ojos es ver, pero no pueden ver si están separados del cuerpo. En efecto, es el alma la que ve.

Parecería entonces que *forma* es lo que da unidad a una porción de la materia, y que esta unidad es generalmente, si no siempre, teleológica. Pero *forma* resulta ser mucho más que esto, y esto, que es más, es muy difícil.

Se nos dice que la forma de una cosa es su esencia y sustancia primaria. Las formas son sustanciales, aunque no lo son los universales. Cuando un hombre hace una esfera de bronce, tanto la materia como la forma existían,

y todo lo que él hace es juntarlas; el hombre no hace la forma, como no hace el bronce. No todo tiene materia; hay cosas eternas, y éstas no tienen materia, excepto aquellas que se mueven en el espacio. Las cosas aumentan en realidad adquiriendo forma; la materia sin forma es solamente una potencialidad.

La idea de que las formas son sustancias que existen independientemente de la materia en la que son ejemplificadas, parece poner al descubierto a Aristóteles contra sus propios argumentos, contra las ideas platónicas. Él cree que una forma es algo muy distinto de un universal, pero tiene muchas de las mismas características. La forma es más real que la materia; esto es una reminiscencia de la única realidad de las ideas. El cambio que Aristóteles hace en la metafísica de Platón es menor de lo que él cree. Esta opinión es mantenida por Zeller, quien sobre la cuestión de materia y forma, dice:[27]

«La explicación definitiva de la falta de claridad de Aristóteles en este tema radica, sin embargo, en el hecho de que sólo se *había* emancipado a medias, como veremos, de la tendencia de Platón a sustancializar ideas. Las *formas* tenían para él, como las *ideas* para Platón, una existencia metafísica propia, condicionando todas las cosas individuales. Y tan agudamente como siguió el desarrollo de las ideas de la experiencia, no es menos cierto que estas ideas, especialmente en donde están más lejos de la experiencia y percepción inmediata, se transforman al final, de un producto lógico del pensamiento humano, en un presentimiento inmediato de un mundo suprasensible, y en el objeto, en ese sentido, de una intuición intelectual».

No veo cómo Aristóteles podría haber encontrado una réplica a esta crítica.

La única contestación que puedo imaginar sería aquella de que dos cosas no pueden tener la *misma* forma. Si un hombre hace dos esferas de bronce (tendríamos que decir), cada una tiene su esfericidad especial, que es sustancial y particular, un ejemplo de la universal *esfericidad,* pero no idéntica a ella. No creo que el lenguaje de los pasajes que cité admitiría realmente esta interpretación. Y estaría expuesta a la objeción de que la esfericidad especial sería incognoscible, según opinión de Aristóteles,

mientras que la esencia de su metafísica consiste en que, al tener más forma y menos materia, las cosas se hacen gradualmente más cognoscibles. Esto no es compatible con el resto de sus opiniones, so pena de que la forma pueda incorporarse a muchas cosas particulares. Si dijese que hay tantas formas que son ejemplos de esfericidad como cosas esféricas hay, tendría que hacer cambios muy radicales en su filosofía. Por ejemplo, su idea de que una forma es idéntica a su esencia es incompatible con la evasiva arriba mencionada.

La doctrina de la materia y forma en Aristóteles está relacionada con la distinción de potencialidad y actualidad. La materia desnuda se considera como una potencialidad de forma; todo cambio es lo que llamaríamos *evolución*, en el sentido de que, después del cambio, la cosa en cuestión tiene más forma que antes. La que tiene más forma se considera más *actual*. Dios es pura forma y pura actualidad; en Él, por lo tanto, no puede haber cambio. Se verá que esta doctrina es optimista y teleológica: el universo y todo en él se desarrolla hacia algo continuamente mejor que lo anterior.

El concepto de potencialidad es conveniente en algunas relaciones, siempre que se le emplee de modo que podamos traducir nuestras afirmaciones en una forma en que el concepto esté ausente. «Un bloque de mármol es una estatua potencial», quiere decir: «de un bloque de mármol, mediante una labor adecuada, se hace una estatua». Pero cuando la potencialidad se emplea como concepto fundamental e irreductible, siempre implica confusión de ideas. El empleo que hace Aristóteles de ella es uno de los puntos débiles de su sistema.

La teología de Aristóteles es interesante y está estrechamente relacionada con el resto de su metafísica; en efecto, *teología* es uno los nombres con los que designamos a la *metafísica*. (El libro que conocemos con este nombre no fue llamado así por él).

Según dice, hay tres clases de sustancias: las sensibles y efímeras, las que son sensibles pero no sucumben, y las que ni son sensibles ni efímeras. La primera clase incluye plantas y animales, la segunda los astros (Aristóteles creía que no sufrían ningún cambio, excepto el movimiento), la tercera, el alma racional en el hombre, y también Dios.

El argumento principal respecto a Dios es la Causa Primera: debe haber algo que origina movimiento, y este algo en sí, debe no ser movido, y ser eterno, sustancia y actualidad. El objeto del deseo y del pensamiento, dice Aristóteles, es causa de este modo movimiento, sin estar en movimiento. Así, Dios produce el movimiento por ser amado, mientras que toda otra causa de movimiento obra por estar en movimiento (como una bola de billar). Dios es el pensamiento puro; porque el pensamiento es lo mejor. «La vida pertenece también a Dios; porque la actualidad del pensamiento es vida, y Dios es esa realidad; y la actualidad autodependiente de Dios es la vida sumamente buena y eterna. Por eso decimos que Dios es un ser viviente, eterno, sumamente bueno; de modo que la vida y duración pertenecen continua y eternamente a Dios; porque esto *es* Dios» (1072 b).

«Está claro entonces, por lo que se ha dicho, que existe una sustancia que es eterna e inerte y separada de las cosas sensibles. Se ha demostrado que esta sustancia no puede tener ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible… Pero también se ha demostrado que es impasible e inalterable; pues todos los demás cambios son posteriores al cambio de lugar» (1073 a).

Dios no tiene los atributos de una Providencia Cristiana, porque restaría a Su perfección pensar sobre algo que no sea perfecto; esto es: Él mismo. «Debe pensar sobre sí mismo el divino pensamiento (puesto que es lo más excelente de todas las cosas), y su pensar es un pensar sobre el pensar» (1074 b). Debemos inferir que Dios no conoce la existencia de nuestro mundo sublunar. Aristóteles, como Spinoza, sostiene que mientras los hombres deben amar a Dios, es imposible que Dios ame a los hombres.

Dios no es *definible* como el «motor inmóvil». Al contrario, las consideraciones astronómicas conducen a la conclusión de que hay 47 o 55 motores inmóviles (1074 a). La relación de éstos con Dios no se aclara; en efecto, la interpretación natural sería que hay 47 o 55 dioses. Porque después de uno de los pasajes arriba mencionados sobre Dios, Aristóteles prosigue: «No debemos ignorar la cuestión si debemos suponer una tal sustancia o más de una», y en seguida emplea el argumento que conduce a los 47 o 55 motores inmóviles.

El concepto de un motor inmóvil es difícil. Para el espíritu moderno parecería que la causa de un cambio debe ser un cambio previo, y que si el universo fuese completamente estático, permanecería así eternamente. Para comprender lo que Aristóteles opina debemos tener en cuenta lo que dice sobre las causas. Hay, según él, cuatro clases de causas, que fueron llamadas respectivamente material, formal, eficiente y final. Volvamos al hombre que hace la estatua. La causa material de la estatua es el mármol, la formal es la esencia de la estatua que ha de ser hecha, la causa eficiente es el contacto del cincel con el mármol, y la causa final es el objeto que el escultor tiene en perspectiva. En la terminología moderna, la palabra *causa* quedaría confinada a la causa eficiente. El motor inmóvil puede ser considerado como causa final: facilita una meta para el cambio, que es esencialmente una evolución hacia la semejanza con Dios.

Dije que Aristóteles, por naturaleza, no era profundamente religioso, pero esto es sólo cierto en parte. Quizá se podría interpretar un aspecto de su religión un poco libremente, de la manera que sigue.

Dios existe eternamente, como pensamiento puro, dicha, perfecta satisfacción, sin fines no realizados. El mundo sensible, por el contrario, es imperfecto, pero tiene vida, deseos, pensamientos de una clase imperfecta, y aspiración. Todas las cosas vivientes participan en mayor o menor grado de Dios, y son movidas hacia la acción por admiración y amor a Dios. Así, Dios es la causa final de toda actividad. El cambio consiste en dar forma a la materia, pero donde se trata de cosas sensibles, permanece siempre un sustrato de materia. Solamente Dios consta de forma sin materia. El mundo está continuamente evolucionando hacia un grado mayor de forma, y así se asemeja cada vez más a Dios. Pero el proceso no puede ser llevado a un fin, porque la materia no puede ser eliminada totalmente. Esto es una religión de progreso y evolución, porque la perfección estática de Dios mueve al mundo solamente por el amor que los seres finitos sienten por Él. Platón era matemático; Aristóteles, biólogo; esto explica las diferencias de sus religiones.

Sin embargo, esto sería un aspecto unilateral de la religión de Aristóteles; también posee el amor de los griegos por la perfección estática

y la preferencia para la contemplación más que por la acción. La doctrina del alma ilustra este aspecto de su filosofía.

Lo de si Aristóteles enseñó o no la inmortalidad en alguna forma, ha sido una cuestión enojosa entre los comentaristas. Averroes, que sostenía la negativa, tenía partidarios en los países cristianos, los más extremos de los cuales se llamaron epicúreos, y a quienes Dante encontró en el infierno. En efecto, la doctrina de Aristóteles es compleja y se presta fácilmente a malentendidos. En su libro *Sobre el alma* considera el alma unida al cuerpo, y pone en ridículo la doctrina de Pitágoras de la transmigración (407 b). Parece que el alma perece con el cuerpo: «Se sigue indudablemente que el alma es inseparable de su cuerpo» (413 a); pero añade inmediatamente: «o en todo caso, ciertas partes de ella». El cuerpo y el alma son representados como materia y forma: «El alma debe ser una sustancia en el sentido de forma de un cuerpo material que tiene potencialmente vida en él. Pero la sustancia es actualidad, y así el alma es la actualidad de un cuerpo tal como antes lo hemos trazado» (412 a). El alma «es la sustancia, en el sentido que corresponde a la fórmula definitiva de la esencia de una cosa. Esto significa que es la *calidad esencial* de un cuerpo, del carácter que se le acaba de asignar» (esto es: porque tiene vida) (412 b). El alma es el primer grado de actualidad de un cuerpo natural que tiene potencialmente vida. El cuerpo así descrito es un cuerpo organizado (412 a). Preguntar si el alma y el cuerpo son uno, tiene tan poco sentido como preguntar si la cera y la forma que le da el sello, son uno (412 b). La autonutrición es el único poder físico que poseen las plantas (413). El alma es la causa final del cuerpo (414 a).

En este libro distingue entre *alma* y *espíritu*, poniendo el espíritu en lugar más alto que el alma y menos unido al cuerpo. Después de hablar de la relación del alma con el cuerpo, dice: «El caso del espíritu es distinto; parece ser una sustancia independiente implantada en el alma e incapaz de ser destruida» (408 b). Y luego: «No tenemos evidencia aún sobre el espíritu o la capacidad de pensar. Parece ser una clase muy distinta del alma, diferenciándose como lo eterno de lo perecedero; sólo es capaz de existir aisladamente de otros poderes psíquicos. Todas las otras partes del alma —es evidente de lo que hemos dicho— son, a pesar de ciertas

afirmaciones en contra, incapaces de una existencia separada» (413 b). El espíritu es la parte de nosotros que comprende la matemática y la filosofía; sus objetos son intemporales, y, por lo tanto, se considera intemporal. El alma es lo que mueve al cuerpo y percibe los objetos sensibles; se caracteriza por autonutrición, sensibilidad, pensamiento y movilidad (413 b); pero el espíritu posee la superior función del pensamiento que no tiene relación con el cuerpo ni con los sentidos. De aquí se deduce que el espíritu puede ser inmortal, aunque el resto del alma no pueda serlo.

Para comprender la doctrina aristotélica del alma debemos recordar que el alma es la *forma* del cuerpo y que la espacial es una especie de *forma*. ¿Qué hay de común entre alma y forma especial? Creo que tienen de común conferir unidad a cierta totalidad de materia. La parte de un bloque de mármol que después ha de convertirse en estatua, mientras no esté separada del resto del mármol no es todavía una cosa y aún carece de unidad. Después de que el escultor ha hecho una estatua, tiene unidad, la cual deriva de su forma. Ahora bien, el rasgo esencial del alma, en virtud del cual es la *forma* del cuerpo, es que hace de éste un todo orgánico que tiene propósitos, como una unidad. Un órgano aislado tiene propósitos situados fuera de sí mismo; los ojos, aislados, no pueden ver. Así, pueden decirse muchas cosas en las que un animal o planta, considerado como un todo, es el sujeto, lo cual no puede decirse de una parte de él. En este sentido, esa organización, o forma, confieren sustancialidad. Aquello que confiere sustancialidad a una planta o animal es lo que Aristóteles llama su *alma*. Pero *mente* es algo distinto, algo menos íntimamente ligado al cuerpo; acaso es una parte del alma, pero que sólo posee una pequeña minoría de seres vivos (415 a). La mente, como especulación, no puede ser causa de movimiento. Por esto nadie piensa sobre lo que es factible y nadie dice lo que va a evitar o a perseguir (432 b).

Una doctrina semejante, aunque, con un ligero cambio en la terminología, es la que enseña en la *Ética a Nicómaco*. Hay en el alma un elemento racional y otro irracional. La parte irracional es doble: la vegetativa, que se halla en todo lo viviente, aun en las plantas, y la apetitiva, que existe en todos los animales (1102 b). La vida del alma

racional consiste en la contemplación, que es la completa dicha del hombre, aunque no sea enteramente asequible. «Tal modo de existencia sería demasiado alto para el hombre; porque no es en cuanto hombre como vive así, sino en cuanto lo divino está presente en él; y en tanto que esto es superior a nuestra naturaleza compuesta, es su actividad superior a aquélla, la cual es el ejercicio del otro género de virtud (el género práctico). Si la razón es divina en comparación con el hombre, entonces la vida es divina, por lo mismo, en comparación con la vida humana. Pero no debemos ir en pos de lo que nos instiga, siendo hombres, a pensar en cosas humanas, y siendo mortales, en cosas mortales, sino que debemos hacernos nosotros mismos inmortales hasta donde nos sea posible y forzar cada nervio a vivir de acuerdo con lo mejor de nosotros; porque aun cuando es pequeño de volumen, sobrepasa en potencia y valor a todo lo demás» (1777 b).

Resulta de estos pasajes que la individualidad —lo que distingue a un hombre de otro— está conectada con el cuerpo y el alma irracionales, en tanto que el alma racional o mente es divina e impersonal. A un hombre le gustan las ostras y a otro las piñas; ésta los distingue entre sí. Pero cuando piensan sobre la tabla de multiplicar, siempre que piensen correctamente, no median diferencias entre ellos. Lo irracional los separa, lo racional los une. Así la inmortalidad de la mente o de la razón no es una inmortalidad personal de hombres aislados, sino una parte de la inmortalidad de Dios. No parece que Aristóteles creyese en la inmortalidad *personal* en el sentido que fue enseñada por Platón y más tarde por el cristianismo. Creía solamente que los hombres participan de lo divino, que es inmortal, allí hasta donde son racionales. El hombre puede aumentar el elemento de lo divino en su naturaleza y hacer de ello la más alta virtud. Pero si lo consiguiese completamente, habría dejado de existir como persona aislada. Ésta es, acaso, no solamente la única interpretación posible de las palabras de Aristóteles, sino, en mi opinión, la más natural.

CAPÍTULO XX

La *ética* de Aristóteles

En el cuerpo de las obras de Aristóteles se cuentan tres tratados de ética; pero dos de ellos se consideran hoy corrientemente como de sus discípulos. El tercero, la *Moral a Nicómaco*, sigue siendo en su mayor parte considerado como auténtico sin discusión; no obstante, en este libro hay una parte (libs. V, VI y VII) que muchos creen que ha sido incorporada de alguna de las obras de los discípulos. Yo debo en todo caso ignorar esta cuestión de controversia, y tratar el libro como un todo y como de Aristóteles.

Los conceptos de Aristóteles en ética representan, en su mayoría, las opiniones predominantes entre los hombres educados y experimentados de su tiempo. No están, como los de Platón, impregnados de religión mística; ni contienen tan heterodoxas teorías como las que se hallan en *La República* concernientes a la propiedad y a la familia. Aquellos que ni quedan por debajo, ni por encima del nivel de los ciudadanos decentes y corteses, encontrarán en la *Moral* un sistemático acopio de los principios según los cuales ellos juzgan que su conducta debería ser regulada. Aquellos que pidan algo más quedarán frustrados. El libro apela a la respetable edad madura y ha sido usado por ella, especialmente en el siglo XVII, para reprimir los ardores y entusiasmos de la juventud. Mas para un hombre con cierta hondura de sensibilidad es probable que resulte repulsivo.

Lo bueno, ya lo hemos dicho, es la *felicidad*, la cual es una actividad del alma. Aristóteles dice que Platón tenía razón al dividir el alma en dos partes, una racional e irracional la otra. La parte irracional la divide en

vegetativa (que se encuentra hasta en las plantas) y la apetitiva (que se halla en todos los animales). La parte apetitiva puede ser, en algún grado, racional cuando los bienes que busca son tales que la razón los aprueba. Esto es esencial para la cuenta de la virtud, porque la razón en Aristóteles es sólo puramente contemplativa y no conduce sin ayuda del apetito a una actividad práctica.

Hay dos clases de virtudes: *intelectual* y *moral*, correspondientes a las dos partes del alma; las virtudes intelectuales resultan de la enseñanza; las virtudes morales, de las costumbres. Es asunto del legislador hacer a los ciudadanos buenos inculcándoles buenas costumbres. Llegamos a ser justos ejecutando actos justos, e igualmente por lo que concierne a las demás virtudes. Porque viéndonos impulsados a adquirir buenas costumbres, estamos a tiempo, piensa Aristóteles, de llegar a encontrar placer en ejecutar buenas acciones. Viene a la memoria el parlamento de Hamlet a su madre:

> Adopta una virtud si no la tienes.
> La costumbre, ese monstruo que devora todos los sentimientos,
> siendo un demonio en materia de hábitos, es un ángel,
> porque para ejecutar acciones bellas y buenas
> lo mismo nos da un sayo o librea,
> que se ponen fácilmente.

Llegamos ahora a la famosa doctrina del justo medio. Toda virtud es un medio entre dos extremos, cada uno de los cuales es un vicio. Esto se prueba por un examen de las diversas virtudes. El valor es un medio entre la cobardía y la temeridad; la liberalidad, entre la prodigalidad y la tacañería; el amor propio, entre la vanidad y la humildad; el ingenio, entre la bufonería y la rusticidad; la modestia, entre la vergüenza y la desvergüenza. Algunas virtudes no parecen adaptarse a este esquema, por ejemplo, la veracidad. Aristóteles dice que ésta es un medio entre la jactancia y la falsa modestia (1108 a), pero esto solamente se aplica a la verdad sobre uno mismo. Yo no veo cómo la veracidad en otro sentido más amplio pueda ser adaptada a este esquema. Hubo una vez un alcalde que adoptó la doctrina de Aristóteles; al final de su ejercicio pronunció un discurso diciendo que

había intentado ajustarse a una estricta línea con la parcialidad en una mano y la imparcialidad en la otra. El concepto de la verdad como un medio apenas si parece menos absurdo.

Las opiniones de Aristóteles en cuestiones morales parecen siempre como si hubieran sido convencionales en su época. En algunos puntos difieren de las de nuestro tiempo, principalmente donde ha surgido alguna forma de aristocracia. Creemos que los seres humanos todos, por lo menos en teoría ética, tienen iguales derechos, y que la justicia implica igualdad; Aristóteles cree que la justicia implica no igualdad, sino recta proporción, lo cual es solamente equidad *algunas veces* (1131 b).

La justicia de un amo o la de un padre son cosa diferente de la de un ciudadano, porque un hijo o un esclavo son propiedad, y no se puede ser injusto con lo que se posee (1134 b). En cuanto a los esclavos, no obstante, hay una leve modificación en esta doctrina relacionada con la cuestión de si le es posible a un hombre ser amigo de su esclavo: «No hay nada de común entre ambas partes; el esclavo es un instrumento vivo; […] como esclavo no se puede ser, pues, amigo suyo. Pero como hombre se puede; porque parece ser de cierta justicia entre un hombre y otro el que ambos participen de un sistema de ley o sean parte de un contrato; por consiguiente, puede también existir amistad con él en cuanto es hombre» (1161 b).

Un padre puede repudiar a su hijo si es un malvado, pero un hijo no puede repudiar a su padre porque le debe más de lo que acaso le pueda restituir, especialmente la existencia (1163 b). En las relaciones desiguales, es justo, puesto que todos deberían ser amados en proporción con su valer, que el inferior ame al superior más que el superior al inferior: las esposas, los hijos, los súbditos, deben amar más a los esposos, a los padres y a los monarcas que éstos a aquéllos. En un buen matrimonio, «el hombre gobierna con arreglo a sus méritos y en aquellas materias que son propias del hombre, pero las materias que incumben a la mujer se las deja a ella» (1160 b). No debe inmiscuirse en la jurisdicción de ella; todavía con menos acierto mandaría ella en lo de él, como ocurre a veces cuando se trata de una heredera.

El mejor individuo, según es concebido por Aristóteles, es un personaje muy diferente del santo cristiano. Debe tener amor propio y no menospreciar sus propios méritos: debe despreciar a quienquiera que merezca su desprecio (1124 b). La descripción del hombre altivo o magnánimo[28] es muy interesante como exponente de la diferencia entre las éticas cristiana y pagana, y del sentido en que Nietzsche justificaba al considerar el cristianismo como una moral de esclavos.

El hombre magnánimo, puesto que merece lo más, debe ser bueno en el más alto grado; porque el hombre mejor siempre merece más y el superior lo máximo. Por eso el hombre verdaderamente magnánimo debe ser bueno. Y grandeza en cada virtud sería la característica del hombre magnánimo. Y sería lo más impropio del hombre magnánimo huir del peligro, tirando las armas, encogerse de hombros o perjudicar a otro; ¿con qué fin cometería actos vergonzosos, él, para quien nada es grande?… La magnanimidad, pues, parece ser una especie de corona de las virtudes; las engrandece y sin ella no existen. Es difícil ser verdaderamente magnánimo; imposible sin nobleza y bondad de carácter. Honor y deshonor son, pues, lo que interesa principalmente al hombre magnánimo y ante los grandes honores que le dispensen hombres buenos se mostrará moderadamente satisfecho, pensando, que son apropiados o aun inferiores a sus merecimientos; porque no puede haber honor que sea digno de la virtud perfecta, pero en todo caso la aceptará, puesto que nada mayor puede ofrecérsele; pero el honor de la gente fundamentalmente frívola lo despreciará por completo, ya que no es esto lo que merece, y tampoco el deshonor, porque en ese caso no hay justicia. El Poder y la riqueza son deseables para la causa del honor, y para quien el honor es una cosa insignificante, lo demás debe serlo también. De aquí que al hombre magnánimo se le cree desdeñoso… El hombre magnánimo no corre hacia los peligros fútiles, … pero se enfrentará con los peligros graves, y cuando esté en peligro se desprenderá de su vida, pues sabe que hay condiciones en las cuales no es meritorio conservarla. Y es la clase de hombre que dispensa favores, pero se avergüenza de recibirlos; porque lo uno es signo de superioridad y lo otro de inferioridad. Y es capaz de otorgar mayores beneficios aun al devolverlos; porque así el benefactor

original, además de ser pagado, incurrirá en deuda con él… Es señal de hombre magnánimo no pedir nada o casi nada, pero prestar ayuda pronta y ser digno con la gente que goza de alta posición, pero modesto con los de la clase media; porque si fácil es conseguir esto último, cosa alta y difícil es mostrarse superior al primero y nunca signo de mala crianza, pero ante la gente humilde es tan grosero como ostentar fuerza en presencia del débil. Debe también descubrirse en su odio y en su amor, porque ocultar las propias impresiones y estimar menos la verdad que la opinión ajena, es propio de cobardes… Es libre de perorar por qué es desdeñoso y es el indicado para decir la verdad, excepto cuando habla con ironía a los vulgares… No es dado a la admiración, porque nada hay grande para él… No es lenguaraz, porque no hablará de sí mismo ni de otros, ya que no se preocupa de ser alabado ni censurado por los demás… Él es quien poseerá la belleza y las cosas sin utilidad mejor que las cosas provechosas y útiles… Además de eso, un caminar lento es el propio del hombre magnánimo, una voz grave y una dicción sostenida… Tal es, pues, el hombre magnánimo; el hombre que no puede llegar a él es indebidamente humilde y el que va más allá de él, vano (1123 b-1125 a).

Uno se estremece al pensar cómo sería el hombre vano.

Cualquiera que sea lo que se piense del hombre magnánimo, una cosa está clara: no puede haber muchos en una comunidad. No me refiero simplemente al sentido general de que no hay con toda probabilidad hombres virtuosos, de que sobre la Tierra la virtud es difícil; lo que pienso es que las virtudes del hombre magnánimo dependen, en gran parte, de que goce de una excepcional posición social. Aristóteles considera la ética como una rama de la política, y no es sorprendente, después de su elogio del orgullo, hallar que considera la monarquía como la mejor forma de gobierno, y la aristocracia lo inmediatamente mejor. Los monarcas y los aristócratas pueden ser *magnánimos*, pero los ciudadanos ordinarios serían ridículos si intentasen vivir con arreglo al mismo patrón.

Esto suscita una cuestión que es medio ética, medio política. ¿Podemos considerar como moralmente satisfactoria una comunidad que por su esencial constitución limita las cosas mejores a unos pocos y requiere de la

mayoría que se contente con lo mejor de segundo orden? Platón y Aristóteles dicen que sí, y Nietzsche concuerda con ellos. Estoicos, cristianos y demócratas dicen que no. Pero hay grandes diferencias en sus modos de decir que no. Los estoicos y los primeros cristianos consideran que el mayor bien es la virtud, y que las circunstancias externas no pueden impedir a un hombre que sea virtuoso; no es por eso necesario procurarse un sistema social justo, puesto que la injusticia social afecta solamente a materias sin importancia. El demócrata, por el contrario, entiende de ordinario que al menos en lo que se refiere a lo político los bienes más importantes son el Poder y la propiedad; no puede, por tanto, allanarse a un sistema social que sea injusto a este respecto.

El punto de vista estoico-cristiano requiere una concepción de la virtud muy diferente de la de Aristóteles, ya que ha de juzgar que la virtud es tan posible para el esclavo como para el amo. La ética cristiana desaprueba el orgullo, al que Aristóteles considera una virtud, y encarece la humildad, a la que tiene por un vicio. Las virtudes intelectuales, que Platón y Aristóteles valoran sobre todas las demás, han de ser eliminadas de la lista para siempre, a fin de que el pobre y el humilde puedan ser virtuosos como cualquier otro. El papa Gregorio el Grande reprendió solemnemente a un obispo por enseñar gramática.

El criterio aristotélico de que la más alta virtud es para los pocos, está en conexión lógica con la subordinación de la ética a la política. Si el propósito es la buena comunidad mejor que el buen individuo, es posible que la buena comunidad sea aquella en la que haya subordinación. En una orquesta el primer violín es más importante que el oboe, aunque ambos sean necesarios para la excelencia del conjunto. Es imposible organizar una orquesta bajo el principio de dar a cada hombre lo que sería mejor para él como individuo aislado. La misma clase de cosa se aplica a la gobernación de un vasto Estado moderno, aunque sea democrático. Una democracia moderna —a diferencia de las de la Antigüedad— confiere gran poder a ciertos individuos elegidos, presidentes o jefes de Gobierno, y debe esperar de ellos clases de méritos que no se esperan del ciudadano ordinario. Cuando la gente no piensa en términos religiosos o de controversia política,

es probable que convenga en que un buen presidente es más digno de respeto que un buen albañil. En una democracia no se espera del presidente que sea en absoluto el hombre magnánimo de Aristóteles, pero se aguarda que sea siquiera un poco distinto del ciudadano corriente y que posea ciertos méritos relacionados con sus funciones. Estos méritos peculiares acaso no sean considerados *éticos*, pero eso es debido a que usamos dicho adjetivo en un sentido más estricto del que empleaba Aristóteles.

Como un resultado del dogma cristiano, la distinción entre los morales y los otros méritos ha llegado a ser mucho más tajante que lo era en tiempo de los griegos. Es un mérito en un hombre ser un gran poeta, compositor o pintor, pero no un mérito *moral*; no le consideramos el más virtuoso por poseer tales aptitudes, o con más probabilidades para ir al cielo. El mérito *moral* concierne únicamente a los actos volitivos, y escogiendo rectamente entre posibles modos de acción.[29] Yo no me reprocho el no componer una ópera, porque no sabría hacerlo. El criterio ortodoxo es que donde quiera que dos modos de acción sean posibles, la conciencia me dice cuál es el justo, y elegir el otro es pecado. La virtud consiste principalmente en evitar el pecado, más que en algo positivo. No hay razón para esperar que un hombre educado sea *moralmente* mejor que un hombre ineducado, o un hombre despierto que un estúpido. De esta manera, un número de méritos de gran importancia social se deja fuera del reino de la ética. El adjetivo *antiético*, en el uso moderno, tiene un empleo mucho más restringido que el adjetivo *indeseable*. Es indeseable ser un pusilánime, pero no antiético.

Muchos filósofos modernos, sin embargo, no han aceptado este concepto de la ética. Han pensado que se debería primero definir lo bueno y decir después que nuestras acciones debieran ser tales que tendiesen a la realización de lo bueno. Este punto de vista es más parecido al de Aristóteles, quien sostiene que la felicidad es el bien. La más alta felicidad, es cierto, está solamente abierta al filósofo, mas para Aristóteles esto no entraña ninguna objeción a su teoría.

Las teorías éticas pueden dividirse en dos clases, según que consideren la virtud como fin o como medio. Aristóteles, en conjunto, adopta el parecer de que las virtudes son medios para un fin llamado felicidad. «Siendo, pues,

el fin lo que nosotros deseamos, y el medio aquello sobre que deliberamos y elegimos, las acciones que conciernen al medio deben ser conformes a la elección y a la voluntariedad. Pues el ejercicio de las virtudes está relacionado con los medios» (1113 b). Pero hay otro sentido de virtud en el cual está incluido el fin de la acción: «Lo humano bueno es actividad del alma concertado con la virtud en una vida completa» (1098 a). Yo opino que debería decir que las virtudes intelectuales son fines, pero las virtudes prácticas son sólo medios. Los moralistas cristianos estiman que mientras las consecuencias de las acciones virtuosas son en general buenas, no son *tan* buenas como las acciones virtuosas mismas, las cuales han de valorarse por sí mismas y no por sus efectos. Por otra parte, quienes consideran placentero lo bueno, juzgan las virtudes únicamente como medios. Ninguna otra definición de lo bueno, excepto la definición como virtud, tendrá las mismas consecuencias, de que las virtudes son medios para otros bienes que ellas mismas. En esta cuestión Aristóteles, se ha dicho ya, coincide principalmente, aunque no por completo, con los que piensan que el primer cometido de la ética es definir lo bueno y que la virtud ha de definirse como acción que tiende a producir el bien.

La relación de la ética con la política plantea otra cuestión moral de considerable importancia. Suponiendo que el bien hacia el cual debieran apuntar las acciones rectas es el bien de toda la comunidad, o en última instancia, de toda la raza humana, ¿es este bien social la suma de los bienes que poseen los individuos o es algo perteneciente en esencia al conjunto y no a sus partes? Debemos ilustrar el problema por analogías con el cuerpo humano. El placer está ampliamente asociado con las diferentes partes del cuerpo, pero las consideramos pertenecientes a una persona en conjunto; podemos gozar de un perfume agradable, pero sabemos que la nariz sola no podría gozarlo. Algunos disienten de que, en una comunidad organizada rígidamente haya, de modo análogo, excelencias que pertenezcan al conjunto y no a una parte. Si son metafísicos, pueden estimar, como Hegel, que cualquier cualidad buena es un atributo del universo como conjunto; pero ellos añadirán generalmente que es menos erróneo atribuir bondad a un Estado que a un individuo. Lógicamente, el camino debe recorrerse como

sigue. Podemos atribuir a un Estado varios predicamentos que no pueden atribuirse a sus medios separados, como son el ser populoso, extenso, potente, etc. El aspecto que estamos considerando establece predicados éticos de esta clase y dice que éstos sólo derivadamente pertenecen a los individuos. Un hombre puede pertenecer a un Estado populoso o a un Estado bueno; pero él, dicen, puede no ser ni bueno ni populoso. Este aspecto, que ha sido extensamente mantenido por los filósofos alemanes, no es el de Aristóteles, excepto acaso hasta cierto punto, en su concepción de la justicia.

Una parte considerable de la *Ética* se ocupa de la discusión de la amistad, incluyendo todas las relaciones que implica el afecto. La perfecta amistad sólo es posible entre los buenos y es imposible ser amigo de mucha gente. No se podría ser amigo de una persona de situación más alta que la propia, a menos que fuese también de más alta virtud, lo cual justificaría el respeto que se le testimoniase. Hemos visto que en las relaciones desiguales, tales como las de marido y mujer, o padre e hijo, el superior habría de ser el más amado. Es imposible ser amigo de Dios, porque Él no puede amarnos. Aristóteles examina si un hombre puede ser amigo de sí mismo, y decide que esto es sólo posible si es un hombre bueno; los malvados, asegura, a menudo se odian a sí propios. El hombre bueno debería amarse a sí mismo, pero noblemente (1169 a). Los amigos son un consuelo en la desgracia, pero no se debería hacerlos desgraciados buscando su compasión, como hacen las mujeres y los hombres afeminados (1171 b). Los amigos no solamente son deseables en la desgracia, puesto que el hombre feliz necesita amigos con quienes compartir su felicidad. «Nadie escogería el mundo entero si fuese con la condición de vivir solo, puesto que el hombre es una criatura política y está en su naturaleza el vivir con los demás» (1169 b). Todo cuanto dice sobre la amistad es razonable, pero no hay una palabra que exceda el sentido común.

Aristóteles otra vez muestra su buen sentido en la discusión del *placer*, que Platón había considerado un tanto ascéticamente. El placer, tal como Aristóteles usa la palabra, es distinto de la felicidad, aunque no puede haber felicidad sin placer. Hay, dice, tres conceptos del placer: 1) que nunca es

bueno; 2) que a veces es bueno, pero las más es malo; 3) que es bueno, pero no lo mejor. Rechaza al primero de estos porque el dolor es ciertamente malo y, por lo tanto, el placer debe ser bueno. Sostiene, muy justamente, que es absurdo decir que un hombre puede ser feliz en el tormento: es necesario para la felicidad cierto grado de buena suerte externa. Participa también del criterio de que todos los placeres son corporales; todas las cosas tienen algo divino y por ello cierta capacidad para placeres más elevados. Los hombres buenos disfrutan del placer a menos que sean desgraciados, y Dios goza siempre de un único y simple placer (1152-1154).

Hay otra discusión del placer en la última parte del libro, que no es enteramente compatible con la anterior. En ella se arguye que hay placeres malos, los cuales, no obstante, no lo son para las personas buenas (1173 b); que acaso los placeres difieren en calidad (*ibíd.*), y que los placeres son buenos o malos según estén relacionados con actividades buenas o malas (1175 b). Hay cosas que se valoran más que el placer; nadie estaría satisfecho de ir por la vida con un intelecto infantil, aun cuando esto fuera grato. Cada animal tiene su propio placer, y el placer propio del hombre está en relación con la razón.

Esto conduce a la única doctrina del libro que no sea mero sentido común. La felicidad consiste en actividad virtuosa, y la felicidad perfecta en la mejor actividad, que es la contemplativa. La contemplación es preferible a la guerra o a la política o a cualquiera otra carrera práctica, porque permite el ocio y el ocio es esencial para la felicidad. La virtud práctica aporta solamente una especie secundaria de felicidad; la suprema felicidad está en el ejercicio de la razón, porque la razón, más que ninguna otra cosa, *es* hombre. El hombre no puede ser *enteramente* contemplativo, pero allí hasta donde lo es participa de la vida divina. «La actividad de Dios, que sobrepasa a todas las demás en bienaventuranza, debe ser contemplativa». De todos los seres humanos, el filósofo es el más divino en su actividad, y, por tanto, el más feliz y el mejor:

El que ejerce su razón y la cultiva, parece hallarse a la vez en el mejor estado mental y ser el más querido de los dioses. Porque si éstos se toman

algún cuidado por las cuestiones humanas, como es de creer que tienen, sería razonable que se deleitaran con lo que fuese mejor y más consustancial con ellos mismos (la razón) y que recompensaran a aquellos que los amasen y los honrasen, por cuidarse de las cosas que les son queridas y obrar a la vez recta y noblemente. Y es manifiesto que todos estos atributos pertenecen más que a nadie al filósofo. Por eso mismo, es el predilecto de los dioses. Y será también, es de presumir, el más feliz. Así que en este camino el filósofo será más feliz que ningún otro (1179 a).

Este pasaje es virtualmente la conclusión de la *Ética*; los pocos párrafos que siguen se relacionan con la transición a la política.

Intentemos ahora decidir lo que pensamos de los méritos y deméritos de la *Ética*. A diferencia de muchos otros asuntos tratados por los filósofos griegos, la ética no ha logrado ningún avance definitivo, en el sentido de descubrimientos indiscutibles; nada en ética es *conocido*, en un sentido científico. No hay por eso razón para que un antiguo tratado sea en algún aspecto inferior a otro moderno. Cuando Aristóteles habla de astronomía podemos decir definitivamente que está equivocado; pero cuando habla de ética no podemos decir, en el mismo sentido, si está equivocado o si tiene razón. Hablando lisa y llanamente, hay tres cuestiones que podemos formular a la ética de Aristóteles o de cualquier otro filósofo: 1) ¿Es compatible con su propio contenido? 2) ¿Es compatible con el resto de los conceptos del autor? 3) ¿Da respuesta a los problemas éticos que están en consonancia con nuestras propias impresiones éticas? Si la respuesta a una de ambas, la primera cuestión o la segunda, es negativa, el filósofo en cuestión se ha hecho reo de algún error intelectual. Pero si la respuesta a la tercera cuestión es negativa, no tenemos razón para decir que está equivocado; solamente tenemos razón para decir que no nos agrada.

Examinemos estas tres cuestiones por orden, en lo tocante a la teoría moral contenida en la *Ética a Nicómaco*.

1) En conjunto el libro es consecuente excepto en algunos aspectos insignificantes. La doctrina de que el bien es la felicidad y que la felicidad consiste en la próspera actividad, está bien lograda. La doctrina de que cada virtud es un medio entre dos extremos, aunque muy ingeniosamente

desarrollada, es menos feliz, puesto que no la aplica a la contemplación intelectual, la que, ya lo hemos dicho, es la mejor de todas las actividades. Puede, sin embargo, sostenerse que la doctrina del medio solamente se intenta aplicar a las virtudes prácticas, no a las del intelecto. Tal vez, para presentar otro punto, la posición del legislador sea un tanto ambigua. Él está para inducir a los niños y a los jóvenes a adquirir el hábito de realizar buenas acciones, lo cual, al fin, los conducirá a encontrar el placer en la virtud y a actuar virtuosamente sin necesidad de coacción legal. Es obvio que el legislador debe inducir igualmente a los jóvenes a no adquirir *malos* hábitos; si esto ha de evitarse, debe poseer toda la sabiduría de un guardián platónico, y si no se evita, el argumento de que una vida virtuosa es placentera, fracasará. Este problema, por tanto, pertenece, sin embargo, más a la política que a la ética.

2) La ética de Aristóteles es, en todos los puntos, compatible con su metafísica. Realmente sus teorías metafísicas son en sí la expresión de un optimismo ético. Cree en la importancia científica de las causas finales, y esto implica la creencia de que la finalidad gobierna el curso del desarrollo del universo. Piensa que los cambios son, en su mayoría, tales como la incorporación de un aumento de organización o *forma*, y en el fondo las acciones virtuosas son las que favorecen esta tendencia. Es verdad que gran parte de su ética práctica no es en particular filosófica, sino meramente el resultado de la observación de las cuestiones humanas; pero esta parte de su doctrina, aunque sea independiente de su metafísica, no es incompatible con ella.

3) Cuando llegamos a comparar los gustos éticos de Aristóteles con los nuestros propios, hallamos, en primer término, como ya se advirtió, una aceptación de la desigualdad que repugna al sentimiento moderno. No sólo no hay en él objeciones a la esclavitud, o a la superioridad de maridos y padres sobre esposas e hijos, sino que juzga que lo mejor es esencialmente para los pocos, hombres magnánimos y filósofos. Muchos hombres, se diría que de aquí se deduce, son ante todo medios para la producción de unos pocos legisladores y sabios. Kant sostiene que todo ser humano es un fin en sí mismo, y esto puede tomarse como una expresión del criterio introducido

por el cristianismo. Hay, sin embargo, una dificultad lógica en el criterio de Kant, puesto que no da los medios para conseguir una decisión cuando el interés de dos hombres esté en pugna. Si cada uno es un fin en sí mismo, ¿cómo hemos de llegar a un principio para determinar qué camino debe seguirse? Un principio tal debe afectar a la comunidad más que al individuo. En el más amplio sentido de la palabra, tendrá que ser un principio de *justicia*. Bentham y los utilitaristas interpretan *justicia* como *igualdad*: cuando está en pugna el interés de dos hombres, el proceder recto es el de aquel que produce el mayor caudal de felicidad.

Si se da más al mejor que al peor, esto es porque al fin y al cabo la felicidad general se aumenta al recompensar la virtud y castigar el vicio, no porque en última doctrina ética el bueno merezca más que el malo. La *justicia*, en este aspecto, consiste en considerar interesada solamente la cantidad de la felicidad, sin favorecer a un individuo o clase más que a otro. Los filósofos griegos, incluyendo a Platón y Aristóteles, tienen un concepto distinto de la justicia, que todavía predomina ampliamente. Creían —en principio por razones derivadas de la religión— que cada cosa o persona tenía su propia esfera, atravesar la cual es *injusto*. Algunos hombres, en virtud de su carácter y de sus aptitudes, poseen una esfera más extensa que otros, y no hay injusticia si gozan de una porción mayor de felicidad. Este concepto lo da por seguro Aristóteles, pero su base en la religión primitiva, que es evidente en los primeros filósofos, no está tan clara en sus escritos.

Hay en Aristóteles una casi completa ausencia de lo que puede llamarse benevolencia o filantropía. Los sufrimientos de la especie humana, hasta donde es sabedor de ellos, no le conmueven; los tilda, intelectualmente, de endemoniados, pero no hay evidencia de que le causen infelicidad, excepto cuando acaecen a amigos suyos.

Por lo general, hay una pobreza emocional en la *Ética*, que no se encuentra en los filósofos antiguos. Hay algo de indebidamente atildado y agradable en las especulaciones de Aristóteles sobre los asuntos humanos; todo lo que hace a los hombres sentir un apasionado interés por el prójimo parece haber sido olvidado. Aun su exposición de la amistad resulta tibia. No demuestra ningún signo de haber pasado por una de esas experiencias

que hacen difícil guardar cordura; todos los más profundos aspectos de la vida moral le son evidentemente desconocidos. Omite, hay que decirlo, toda la esfera de la experiencia humana con la que está enlazada la religión. Lo que él tiene que decir es lo que sirve para uso de hombres cómodos y de pasiones débiles; pero no tiene nada que decir a quienes estén poseídos por un dios o por un demonio, o a quien la fortuna exterior empuje a la desesperación. Por estas razones, en mi opinión, la *Ética*, a pesar de su fama, carece de importancia intrínseca.

CAPÍTULO XXI

La *política* de Aristóteles

La *Política* de Aristóteles es a la vez interesante e importante; interesante como muestra de los prejuicios comunes de los griegos cultos de su tiempo, e importante como origen de muchos principios que ejercieron influencia hasta el final de la Edad Media. No creo que haya mucho en ella que pudiera servir de uso práctico a un estadista de nuestros días, pero hay bastantes cosas que arrojan luz sobre los conflictos de los partidos en diferentes partes del mundo helénico. No hay grandes conocimientos de los métodos de gobierno en los Estados no helénicos. Hay, es cierto, alusiones a Egipto, Babilonia, Persia y Cartago, pero excepto en el caso de Cartago, son un tanto superficiales. No hay mención de Alejandro, ni aun la más débil conciencia de la completa transformación que estaba efectuando en el mundo. Toda la discusión está relacionada con las Ciudades-Estados, y no hay previsión de su caída en desuso. Grecia, debido a su división en ciudades independientes, era un laboratorio de experimentos políticos; pero nada de aquello a lo que estos experimentos iban encaminados existió desde el tiempo de Aristóteles hasta el levantamiento de las ciudades italianas en la Edad Media. En muchos aspectos, la experiencia, a que Aristóteles apela, es más aplicable al mundo comparativamente moderno que al que existía hacia los mil quinientos años después que el libro se escribió.

Hay muchas observaciones sobre incidentes curiosos, algunas de las cuales hemos de poner de relieve antes de que nos embarquemos en su teoría política. Se nos dice que Eurípides, cuando hubo de quedarse en la corte de Arquelao, rey de Macedonia, fue acusado de halitosis por un cierto

Decamnico. Por aplacar su furor, el rey le dio permiso para azotar a Decamnico, como así se hizo. Decamnico, después de haber esperado muchos años, tomó parte en una intriga llevada a cabo con éxito para matar al rey; pero por este tiempo Eurípides había muerto. Se nos dice que los niños deberían ser concebidos en invierno, cuando el viento viene del Norte; que debe huirse con cuidado de la procacidad, porque «las palabras vergonzosas conducen a los actos vergonzosos», y que la obscenidad nunca ha de tolerarse, excepto en los templos, donde la ley permite incluso la lascivia. La gente no debería casarse demasiado joven, porque de hacerlo, los hijos serán débiles y femeninos, las esposas se tornarán libertinas y los maridos no medrarán en su estatura. La edad adecuada para el matrimonio es de treinta y siete años en los hombres y de dieciocho en las mujeres.

Nos enteramos de cómo Tales, habiendo sido ridiculizado por su pobreza, compró todas las prensas de aceite en proyecto de instalación y fue dueño entonces de imponer tarifas de monopolio para su uso. Esto lo hizo para demostrar que los filósofos *pueden* hacer dinero, y que, si permanecen pobres, es porque tienen algo más importante en qué pensar que la riqueza. Todo esto, por lo demás, sea dicho de pasada; es hora de llegar a asuntos más serios.

El libro empieza por señalar la importancia del Estado; éste es la más alta clase de comunidad y aspira al más alto bien. Por orden cronológico, la familia viene primero, constituida sobre las dos fundamentales relaciones de hombre y mujer, amo y esclavo, que son naturales. Muchas familias combinadas hacen un pueblo; varios pueblos, un Estado, siempre que la combinación sea poco más o menos lo bastante grande para satisfacerse a sí misma. El Estado, aunque posterior en tiempo a la familia, es anterior a ella y aun al individuo, por naturaleza; porque «lo que es cada cosa cuando se desarrolla por completo, lo llamamos su naturaleza», y la sociedad humana, completamente desarrollada, es un Estado, y el todo es anterior a la parte. La concepción implícita aquí es la de un *organismo*: una mano, cuando el cuerpo falta, es, ya lo hemos dicho, nada más que una mano. La inducción es que una mano ha de ser definida por su finalidad —la de coger—, lo cual sólo puede ejecutarlo cuando está unida a un cuerpo vivo. De modo

análogo, un individuo no puede cumplir su propósito a menos que sea parte de un Estado. El que fundó el Estado, dice Aristóteles, fue el mejor de los benefactores, porque, sin *ley*, el hombre es el peor de los animales, y la ley depende, para su existencia, del Estado. El Estado no es una mera sociedad para el trueque y para impedir el crimen: «El fin del Estado es hacer buena la vida… Y el Estado es la unión de familias y pueblos en una vida perfecta y suficiente a sí misma por la cual intentamos una vida feliz y honrosa» (1280 b). «Existe una sociedad política para la causa de las acciones nobles, no para la mera camaradería» (1281 a).

Estando compuesto un Estado por hogares, cada uno de los cuales consiste en una familia, la discusión de la política empezará por la de la familia. La magnitud de esta discusión está relacionada con la esclavitud, porque en la Antigüedad los esclavos eran también considerados como parte de la familia. La esclavitud es conveniente y justa, pero el esclavo ha de ser *naturalmente* inferior al amo. Desde el nacimiento, algunos son designados para doblegarse, otros para mandar; el hombre que no es por naturaleza dueño de sí, sino de otro hombre, es por naturaleza un esclavo. Los esclavos no debían ser griegos sino de una raza inferior de menos talento (1255 a y 1330). Los animales domésticos son mucho mejores cuando son gobernados por el hombre y lo mismo pasa con los que son por naturaleza inferiores cuando les mandan sus superiores. Hay que preguntar si la práctica de designar esclavos a los prisioneros de guerra está justificada; el Poder, puesto que conduce a la victoria en la guerra, parece implicar virtud superior, pero éste no es siempre el caso. La guerra, con todo, es justa cuando se contiende contra hombres que, aunque determinados por naturaleza a ser gobernados, no quieren someterse (1256 b); y en este caso, está implícito, sería justo hacer esclavos de los vencidos. Esto parecería bastante para justificar siempre a todo conquistador, porque ninguna nación admitirá que está determinado por naturaleza el ser gobernada, y porque la evidencia sobre las intenciones de la naturaleza sólo pueden derivarse del éxito de la guerra. En cada guerra, por consiguiente, los victoriosos tienen razón y los vencidos están equivocados. (¡Qué satisfactorio!)

A continuación viene una discusión sobre el comercio, que influyó profundamente en la casuística escolástica. Cada cosa tiene dos usos, uno propio y otro impropio; unos zapatos, por ejemplo, pueden usarse, lo cual es su propio uso, o cambiarse, lo cual es un uso impropio. Se deduce que hay algo degradante en un zapatero que ha de cambiar sus zapatos para vivir. El comercio al por menor, se nos dice, no es una parte natural del arte de adquirir riquezas (1257 a), el modo natural de enriquecerse es el diestro manejo de la casa y la tierra. Para la riqueza que puede hacerse por este camino hay un límite, mas para la que puede hacerse por el del comercio no hay ninguno. El comercio tiene que ver con el *dinero*, pero tal riqueza no es la adquisición de moneda. La riqueza del comercio es aborrecida con justicia, porque es antinatural. «La suerte más odiada, y con mayor razón, es la usura, la cual obtiene una ganancia del dinero y no del natural objeto de él, porque el dinero se destinó al uso en el cambio, pero no para aumentar con intereses… De todos los modos de adquirir riquezas es el más antinatural» (1258).

Lo que sigue de este párrafo podéis leerlo en la *Religión y auge del capitalismo*, de Tawney. Pero mientras la historia es fidedigna, su comentario adopta un sesgo en favor de lo que es precapitalístico.

Usura es *toda* prestación por interés y no sólo, como ahora, la prestación a un exorbitante precio. Del tiempo de los griegos a los días presentes, el género humano, o al menos la porción económicamente más desarrollada de él, se ha dividido en acreedores y en deudores; los deudores han desaprobado el interés y los acreedores lo han aprobado. En la mayoría de los tiempos los terratenientes han sido los deudores, mientras que los hombres comprometidos en el comercio han sido los acreedores. La opinión de los filósofos, con pocas excepciones, ha coincidido con el interés pecuniario de su clase. Los filósofos griegos pertenecían, o estaban empleados por la clase terrateniente; por eso desaprueban el interés. Los filósofos medievales eran clérigos y las propiedades de la Iglesia consistían principalmente en tierras; por eso no vieron razones para revisar la opinión de Aristóteles. Su objeción a la usura estaba reforzada por el antisemitismo, porque el capital más fluido era judío. Los eclesiásticos y los nobles tenían

sus rencillas, a veces bien amargas; pero pudieron combinarse contra el perverso judío que los había atosigado con la mala cosecha por medio de préstamos y consideraba que merecía alguna recompensa lucrativa.

Con la Reforma cambió la situación. Muchos de los más severos protestantes eran hombres de negocios para quienes prestar dinero a interés era esencial. En consecuencia, primero Calvino y después otros protestantes sancionaron el interés. Por último, la Iglesia católica se vio obligada a seguir el juego, porque las antiguas prohibiciones no eran adecuadas al mundo moderno. Los filósofos, cuyos ingresos se derivaban de la investidura de las Universidades, favorecieron el interés desde que cesaron de ser eclesiásticos, y por eso se vincularon a la propiedad rural. En cada período hubo gran riqueza de argumentos teóricos para sostener la conveniente opinión económica.

La *Utopía* de Platón es criticada por Aristóteles por varios motivos. Hay, primero, el muy interesante comentario de que da excesiva unidad al Estado y lo convertiría en un individuo. Luego viene la especie de discusión contra la propuesta de abolición de la familia, que naturalmente se le ocurre a todo lector. Platón piensa que por dar meramente el título de *hijo* a todo el que está en edad de hacer posible su filiación, un hombre tendría para todos los múltiples sentimientos que los hombres tienen en el presente respecto de sus verdaderos hijos, y viceversa en lo tocante al título de *padre*. Aristóteles, por el contrario, dice que lo que es común a la mayor parte exige los menores cuidados, y que, si los *hijos* son comunes a muchos *padres,* serán descuidados en común; es mejor ser un primo en la realidad que un *hijo* en el sentido de Platón; el plan de Platón haría el amor insípido. Después hay una curiosa discusión de que, toda vez que abstenerse del adulterio es virtud, sería una pena disponer de un sistema social que aboliese esta virtud y el vicio correspondiente (1263 b). Entonces se nos pregunta: si las mujeres son comunes, ¿quién cuidará la casa? Yo escribí una vez un ensayo titulado *La arquitectura y el sistema social*, en el que señalaba que todo el que combina comunismo con la abolición de la familia, aboga también por las casas comunales en gran número, con cocinas comunales, comedores y guarderías. Este sistema debe definirse

monasterio sin celibato. Es esencial para el desarrollo del plan de Platón, pero no es ciertamente más imposible que muchas otras cosas que recomienda.

El comunismo de Platón molesta a Aristóteles. Conduciría, dice, a irritarse contra la gente perezosa y a la clase de disputas que son comunes entre compañeros de viaje. Es mejor si cada cual se cuida de sus propios asuntos. La propiedad ha de ser privada, pero la gente debería ser inducida con benevolencia, hasta permitir que el uso de todo sea ampliamente común. La benevolencia y la generosidad son virtudes, y sin la propiedad privada son imposibles. Finalmente, hemos dicho que si los planes de Platón fuesen buenos, alguien habría pensado ya en ellos.[30]

Yo no estoy de acuerdo con Platón, pero si algo pudiera hacerme cambiar, serían los argumentos en contra de Aristóteles.

Como hemos visto en relación con la esclavitud, Aristóteles no cree en la igualdad. Admitido, por tanto, el sometimiento de los esclavos y de las mujeres, queda todavía la cuestión de si todos los *ciudadanos* han de ser políticamente iguales. Algunos hombres, dice, creen deseable esto, fundándose en que todas las revoluciones vuelven a la regulación de la propiedad. Rechaza este argumento, sosteniendo que los mayores crímenes se deben al exceso más que a la necesidad; ningún hombre se hace tirano para evitar la sensación de frío.

Un Gobierno es bueno cuando aspira al bien de toda la comunidad; malo, cuando cuida sólo de sí mismo. Hay tres clases de Gobierno que son buenos: la monarquía, la aristocracia y el Gobierno constitucional (o constitución); hay tres que son malos: la tiranía, la oligarquía y la democracia. Hay también muchas formas mixtas intermedias. Se observará que los Gobiernos buenos y los malos se definen por las cualidades éticas de los que tienen el Poder, no por la forma de su constitución. Esto, no obstante, es verdad sólo en parte. Una aristocracia es un mando de hombres de virtud, una oligarquía es un mando de ricos; y Aristóteles no considera la virtud y la riqueza estrictamente sinónimos. Lo que él sostiene, de acuerdo con la virtud del justo medio, es que una competencia moderada es lo más verosímil para asociarse a la virtud: «La especie humana no adquiere o

preserva la virtud con la ayuda de bienes externos, sino los bienes externos con la ayuda de la virtud, y la felicidad, consistente en placer o virtud, o en ambos, se halla más a menudo en los de mente y carácter más altamente cultivados y en los poseedores de una parte moderada de bienes externos, que entre los que poseen bienes externos en un grado inútil y carecen de las más altas cualidades» (1323 a y b). Hay por eso una diferencia entre el mando de los mejores (aristocracia) y el de los más ricos (oligarquía), puesto que los mejores poseen, probablemente, sólo moderadas fortunas. Hay también una diferencia entre democracia y constitución, además de la diferencia ética en el Gobierno, porque lo que Aristóteles llama *constitución* conserva algunos elementos oligárquicos (1293 b). Pero entre monarquía y tiranía la única diferencia es ética.

Hace resaltar la diferencia entre oligarquía y democracia por el estado legal del partido gobernante: hay oligarquía cuando los ricos gobiernan sin consideración a los pobres; democracia, cuando el Poder está en las manos de los menesterosos y se posterga el interés de los ricos.

La monarquía es mejor que la aristocracia, la aristocracia mejor que la constitución. Pero la corrupción de lo mejor es lo peor; por eso la tiranía es peor que la oligarquía y la oligarquía que la democracia. Por este camino Aristóteles llega a una hábil defensa de la democracia; porque los más auténticos Gobiernos son malos, y, por eso, entre los Gobiernos auténticos, las democracias tienden a lo mejor.

La concepción griega de la democracia es, en muchos aspectos, más extremada que la nuestra; por ejemplo, Aristóteles dice que elegir magistrados es oligárquico, mientras es democrático designarlos por suerte. En las democracias rigurosas la asamblea de los ciudadanos estaba por encima de la ley, y decidía cada cuestión independientemente. Los tribunales de la ley estaban compuestos por un gran número de ciudadanos elegidos por suerte, sin ayuda de ningún jurista; estaban, por supuesto, expuestos a ser manejados por la elocuencia o la pasión de partido. Cuando se critica la democracia debe comprenderse lo que ésta significa.

Hay una larga discusión sobre las causas de las revoluciones. En Grecia, las revoluciones eran tan frecuentes como hasta hace poco en Iberoamérica,

y por eso Aristóteles dispone de una copiosa experiencia de donde sacar consecuencias. La causa mayor era el conflicto entre los oligarcas y los demócratas. La democracia, dice Aristóteles, procede de la creencia de que los hombres, que son igualmente libres, han de ser iguales en todos los aspectos; la oligarquía, del hecho de que los hombres que son superiores en algunos aspectos reclaman demasiado. Ambas representan un género de justicia, pero no el mejor. «Por eso las dos partes, cuando participan en el Gobierno, no se ponen de acuerdo con sus ideas preconcebidas para provocar la revolución» (1301 a). Los Gobiernos democráticos son menos propensos a las revoluciones que las oligarquías, porque el oligarca debe estar en pugna con los demás. Los oligarcas parecen haber sido sujetos vigorosos. En algunas ciudades, lo hemos dicho, prestaban juramento: «Seré un enemigo para el pueblo y proyectaré todo el daño que pueda contra él». En nuestros días los reaccionarios no son tan francos.

Las tres cosas necesarias para impedir la revolución son: la propaganda del Gobierno en la educación, el respeto por la ley, incluso en las cosas pequeñas, y la justicia en la ley y en la administración; es decir, «la igualdad que conviene a la proporción y a que cada hombre tenga su propio goce» (1307 a, 1307 b y 1310 a).

Aristóteles nunca parece haber resuelto la dificultad de «la igualdad que conviene a la proporción». Si esto ha de ser la verdadera justicia, la proporción debe ser la *virtud*. Ahora bien, la virtud es difícil de medir, es materia de controversia de los partidos. En la práctica de la política, por lo tanto, la virtud tiende a ser medida por las rentas; la distinción entre aristocracia y oligarquía, que Aristóteles intenta hacer, es sólo posible donde haya una nobleza hereditaria muy arraigada. Aun entonces, tan pronto como exista una gran clase de ricos que no sean nobles, ha de admitírselos en el Poder por temor a que hagan una revolución. Las aristocracias hereditarias no pueden retener mucho su Poder, excepto donde la tierra sea casi la única fuente de riqueza. Toda la desigualdad social, al fin y al cabo, es desigualdad de ingresos. Esto es parte del argumento referente a la democracia: la tentativa de tener una «justicia proporcionada», basada en otros méritos que la riqueza, es seguro que se

derrumbará. Los defensores de la oligarquía pretenden que la renta es proporcional a la virtud; el salmista dice que nunca vio a un hombre justo mendigando su pan, y Aristóteles piensa que los hombres buenos disponen de la renta que les corresponde, ni muy grande ni muy pequeña. Pero tales conceptos son absurdos. Cada clase de *justicia* diferente de la absoluta igualdad, compensará en la práctica alguna cualidad más que la virtud y ha de ser por eso condenada.

Hay una sección interesante sobre la tiranía. Un tirano apetece riquezas donde un rey ambiciona honores. El tirano tiene guardias que son mercenarios, en tanto que los del rey son ciudadanos. Los tiranos son en su mayoría demagogos, que adquieren el Poder prometiendo al pueblo protegerle contra los notables. En un tono irónicamente maquiavélico, Aristóteles expone lo que un tirano debe hacer para retener el Poder. Ha de prevenir que surja una persona de mérito excepcional, por la ejecución o el asesinato si es necesario. Tiene que prohibir las comidas en común, las tertulias y una educación propensa a originar sentimientos hostiles. No existirán asambleas ni discusiones literarias. Se ha de evitar que el pueblo conozca bien al prójimo, e impulsarle a vivir en público en sus puertas. Habrá de servirse de espías como los detectives femeninos de Siracusa. Sembrará rencillas y empobrecerá a sus súbditos. Habrá de tenerlos ocupados en grandes trabajos, como el rey de Egipto que hizo construir las pirámides. Dará Poder a las mujeres y a los esclavos, para hacerlos delatores. Ha de hacer la guerra a fin de que sus súbditos tengan algo en qué ocuparse y sientan siempre la necesidad de un caudillo (1313 a y b).

Provoca una melancólica reflexión el que este pasaje sea, de todo el libro, el más adaptado a los tiempos actuales. Aristóteles concluye que no hay perversidad demasiado grande para un tirano. Hay, no obstante, dice, otro método de preservarse de un tirano, a saber: la moderación y las apariencias religiosas. No decide qué método es el más ventajoso.

Hay una larga discusión para probar que la conquista de los extranjeros no es el fin del Estado, mostrando que muchos pueblos aceptaron el criterio imperialista. Hay, es cierto, una excepción: la conquista de «los esclavos naturales», que es recta y justa. Esto justificaría, en el concepto de

Aristóteles, las guerras contra los bárbaros, pero no contra los griegos, porque ningún griego es «esclavo natural». En general, la guerra es sólo un medio, no un fin; una ciudad en una situación aislada, donde la conquista no es posible, puede ser feliz; los Estados que viven aislados necesitan no estar inactivos. Dios y el Universo son activos, aunque la conquista de lo extranjero sea imposible para ellos. La felicidad que un Estado buscaría, por tanto, aunque la guerra deba ser a veces un medio necesario para ello, no *sería* la guerra, sino la actividad de la paz.

Esto conduce a la cuestión: ¿cómo debe ser de grande un Estado? Las ciudades grandes, dice, nunca están bien gobernadas, porque una gran multitud no puede ser ordenada. Un Estado debe ser lo bastante grande para bastarse más o menos a sí mismo, pero no demasiado grande para la gobernación constitucional. Ha de ser lo suficientemente pequeño para que los ciudadanos conozcan el carácter del prójimo; de otra manera, no pueden darse derechos en las elecciones y litigios. El territorio debe ser lo suficiente pequeño para poder contemplarlo en su conjunto desde la cumbre de un cerro. Hemos dicho que sería autosuficiente (1326 b) y que tendría un comercio de exportación e importación (1327 a), lo cual parece una inconsecuencia.

Los hombres que trabajan para vivir no deben ser admitidos a la ciudadanía. «Los ciudadanos no deberían llevar la vida de los artesanos o de los comerciantes, porque tal vida es innoble y enemiga de la virtud». No debieran ser labradores, porque necesitan del ocio. Los ciudadanos deben poseer propiedades, pero los campesinos habrían de ser esclavos de una raza diferente (1330 a). Las razas nórdicas, dice, son ardientes; las del Sur, inteligentes; por esto los esclavos tendrían que ser de razas meridionales, puesto que no es conveniente que sean fogosos. Sólo los griegos son a la vez vivaces e inteligentes; están mejor gobernados que los bárbaros, y si se uniesen, hubieran podido gobernar al mundo (1327 b). Podría haberse esperado en este punto alguna alusión a Alejandro, pero no hay ninguna.

Con respecto a la extensión de los Estados, Aristóteles comete en diferente escala el mismo error en que inciden muchos liberales modernos. Un Estado debe ser capaz de defenderse por sí mismo en la guerra, e

incluso si una cultura liberal ha de sobrevivir, de defenderse por sí mismo sin grandes dificultades. Cuán grande haya de ser un Estado depende de la técnica de la guerra y de la industria. En los días de Aristóteles, la Ciudad-Estado era incapaz de defenderse por sí misma contra Macedonia. En nuestros días, Grecia como conjunto, incluyendo Macedonia, es incapaz en este sentido, como se ha probado recientemente.[31] Pues abogar por la completa independencia de Grecia o de cualquiera otra nación pequeña es ahora tan fútil como abogar por una simple ciudad cuyo territorio pueda verse en su integridad desde una eminencia. No puede haber verdadera independencia, excepto para un Estado o alianza bastante fuerte, que con sus propios esfuerzos pueda repeler todo intento de conquista extranjera. Ninguno más pequeño que América y el Imperio británico combinados satisfarán este requisito; y acaso aún ésta sería una unidad demasiado pequeña.

El libro, que, por la forma en que se conserva, parece estar inconcluso, termina con una discusión sobre educación. La educación, por supuesto, es sólo para los niños que van a ser ciudadanos; los esclavos pueden ser adiestrados en las artes útiles, tales como la cocina; pero éstas no son partes de la educación. Al ciudadano habría que amoldarle a la forma de gobierno bajo la cual vive, y debe haber, por eso, diferencias según que la ciudad en cuestión sea oligárquica o democrática. En la discusión, sin embargo, Aristóteles indica que los ciudadanos tendrían todos una participación en el Poder político. Los niños deberían aprender lo que es útil para ellos, pero no vulgarizarlo. Por ejemplo, no habría que enseñarles ninguna habilidad que deformase el cuerpo, o que pudiera facilitarles la consecución de dinero. Tendrían que practicar el atletismo con moderación, pero no hasta el punto de adquirir destreza profesional; los muchachos que se adiestran para los juegos olímpicos sufren en su salud, como se observa por el hecho de que los que han sido vencedores de muchachos, lo son rara vez de adultos. Los niños necesitarían aprender dibujo, a fin de que apreciasen la belleza de la forma humana, y sería preciso enseñarles a apreciar la pintura o escultura como expresión de ideas morales. Tendrían que aprender a cantar y a tocar instrumentos musicales lo bastante para ser capaces de juzgar críticamente

la música, pero no lo bastante para ser virtuosos ejecutantes; porque ningún hombre libre tocaría o cantaría a menos que estuviese bebido. Precisarían, por supuesto, aprender a leer y escribir, pese a la utilidad de estas artes. Pero el propósito de la educación es la *virtud*, no la utilidad. Lo que Aristóteles entiende por *virtud* lo ha dicho en la *Ética*, a la que este libro se refiere con frecuencia.

Las suposiciones fundamentales de Aristóteles en su *Política* son muy diferentes de las de un escritor moderno. La finalidad del Estado, en su concepción, es producir caballeros cultivados; hombres que combinen la mentalidad aristocrática con el amor a la cultura y a las artes. Esta combinación existió en su más alta perfección en la Atenas de Pericles, no en la población en general, sino entre los hacendados. Empieza a decaer en los últimos años de Pericles. El populacho, que no tenía cultura, se volvió contra los amigos de Pericles, que se veían forzados a defender los privilegios de los ricos, por la traición, el asesinato, el despotismo legal y otros métodos semejantes, nada caballerosos. Después de la muerte de Sócrates, la hipocresía de la aristocracia ateniense disminuyó, y Atenas siguió siendo el centro de la antigua cultura, pero el Poder político residió en cualquier otra parte. En la Antigüedad posterior, el Poder y la cultura estaban separados de ordinario: el Poder en las manos de toscos soldados, la cultura correspondía a los griegos sin Poder, a menudo esclavos. Esto es sólo parcialmente verdad en la Roma de las grandes épocas, pero es enfáticamente cierto antes de Cicerón y después de Marco Aurelio. Después de la invasión bárbara, los *caballeros* eran bárbaros del Norte y los hombres de cultura sutiles eclesiásticos meridionales. Este estado de cosas continúa más o menos hasta el Renacimiento, cuando los seglares empiezan a adquirir cultura. Del Renacimiento en adelante, la concepción griega del Gobierno por caballeros cultivados prevalece gradualmente más y más, hasta alcanzar su apogeo en el siglo XVIII.

Varias fuerzas han terminado con este estado de cosas. Primero, la democracia incorporada en la Revolución francesa y su segunda vuelta. Los caballeros cultivados, como después de la época de Pericles, tuvieron que defender sus privilegios contra el populacho, y en el proceso cesaron de ser

caballeros y cultivados. Una segunda causa fue la aparición del industrialismo con una técnica científica muy diferente de la cultura tradicional. Una tercera causa fue la educación popular, que otorgó el poder de leer y escribir, pero no dio una cultura; esto proporcionó a un nuevo tipo de demagogo la práctica de un nuevo tipo de propaganda, como vemos en las dictaduras.

Para bien y para mal, pues, ha pasado la era del caballero culto.

CAPÍTULO XXII

La *lógica* de Aristóteles

La influencia de Aristóteles, que fue muy grande en diferentes campos, resultó mayor aún en el de la lógica. En la remota Antigüedad, cuando Platón era todavía la culminación en metafísica, Aristóteles era la autoridad reconocida en lógica, y conservó esta posición durante la Edad Media. Fue en el siglo XIII cuando los filósofos cristianos le concedieron la supremacía en el campo de la metafísica. Esta supremacía la perdió en gran parte después del Renacimiento, pero su jefatura en lógica perduró. Aun en los tiempos actuales, todos los profesores católicos de filosofía, y muchos otros, rechazan los descubrimientos de la lógica moderna y se adhieren con extraña tenacidad a un sistema que resulta tan definitivamente anticuado como la astronomía de Tolomeo. Esto impide hacer justicia histórica a Aristóteles. Su influencia en los tiempos actuales es tan enemiga del pensar claro que es difícil recordar el gran avance realizado sobre todos sus predecesores (incluso Platón), o lo admirable que su obra lógica parecería aún si hubiese sido un período en progreso continuo, en vez de estar (como de hecho estaba) acabado, seguido por dos mil años de estancamiento. Al tratar de los predecesores de Aristóteles, no es necesario recordar al lector que no están inspirados verbalmente; es posible, por tanto, alabarlos por su habilidad sin que esto suponga que nos adherimos a todas sus doctrinas. Aristóteles, por el contrario, es todavía, especialmente en lógica, un campo de batalla, y no puede tratársele con criterio puramente histórico.

La obra más importante de Aristóteles en lógica es la doctrina del silogismo. Un silogismo es un argumento compuesto de tres partes: una

premisa mayor, una menor y una conclusión. Los silogismos son de diferentes géneros cada uno de los cuales tiene un nombre dado por los escolásticos. El más familiar es el llamado *Bárbara*:

Todos los hombres son mortales (premisa mayor).

Sócrates es un hombre (premisa menor).

Luego: Sócrates es mortal (conclusión).

O: todos los hombres son mortales.

Todos los griegos son hombres.

Luego: los griegos son mortales.

(Aristóteles no distingue entre estas dos formas; esto, como veremos más adelante, es un error).

Otras formas son: ningún pez es racional; los tiburones son peces; luego, ningún tiburón es racional. (Éste es conocido por *Celarent*).

Todos los hombres son racionales; algunos animales son hombres; luego, algunos animales son racionales. (Éste es conocido por *Darii*).

Ningún griego es negro; algunos hombres son griegos; luego, algunos hombres no son negros. (Éste es conocido por *Ferio*).

Los cuatro componen la «primera figura»; Aristóteles añade una segunda y una tercera figuras y los escolásticos añaden una cuarta. Se ha demostrado que las tres últimas figuras pueden reducirse a la primera por diversos procedimientos.

De una simple premisa pueden hacerse varias inferencias. De «algunos hombres son mortales», podemos inferir que «algunos mortales son hombres». De acuerdo con Aristóteles, esto puede también inferirse de «todos los hombres son mortales». De «ningún dios es mortal» podemos inferir «ningún mortal es dios»; pero «de algunos hombres no son griegos» no se puede deducir que «algunos griegos no son hombres».

Aparte de inferencias tales como las anteriores, Aristóteles y sus seguidores piensan que toda inferencia deductiva, cuando está estrictamente expuesta, es silogística. Pues colocando delante todos los géneros admisibles de silogismos y poniendo detrás un argumento sugerido en forma silogística, sería posible evitar todas las falsedades.

Este sistema fue el comienzo de una lógica formal y, como tal, fue a la vez importante y admirable. Pero considerado como fin, no como principio de una lógica formal, queda expuesto a tres clases de crítica:

1. Defectos formales dentro del propio sistema.
2. Sobrestimación del silogismo, comparado con otras formas de argumentación deductiva.
3. Sobrestimación de la deducción como forma de argumentación. Puede decirse algo respecto de cada una de las tres.

1) *Defectos formales*.— Empecemos con las dos afirmaciones «Sócrates es un hombre» y «todos los griegos son hombres». Es necesario hacer una tajante distinción entre estas dos, lo que no se hace en la lógica aristotélica. El aserto «todos los griegos son hombres» se interpreta, por lo común, como implicando que hay griegos; sin esta implicación, algunos de los silogismos de Aristóteles no tienen validez. Tomemos, por ejemplo: «todo los griegos son hombres», «todos los griegos son blancos», «luego, algunos hombres son blancos». Esto es válido si hay griegos, pero no de otra manera. Si yo dijera:

«Todas las montañas doradas son montañas; todas las montañas doradas son de oro, luego, algunas montañas son de oro», mi conclusión sería falsa, aunque en cierto sentido mis premisas fueran verdad. Si hemos de ser explícitos, debemos dividir la afirmación «todos los griegos son hombres» en dos; una que diga «hay griegos» y otra «si alguien es griego, es hombre». La última afirmación es puramente hipotética, y no implica que haya griegos.

El razonamiento «todos los griegos son hombres» es mucho más complejo en la forma que el razonamiento «Sócrates es un hombre». Éste tiene a *Sócrates* por sujeto; pero «todos los griegos son hombres» no tiene a «todos los griegos» por sujeto, porque nada hay *sobre* todos los griegos en la afirmación «hay griegos», o en la expresión «si alguien es griego es hombre».

Este error puramente formal fue una fuente de errores en la metafísica y en la teoría del conocimiento. Considérese el estado de nuestro conocimiento en relación con las dos proposiciones «Sócrates es mortal» y «todos los hombres son mortales». A fin de conocer la verdad de «Sócrates es mortal», hemos de contentarnos con testimonios; pero si los testimonios son fidedignos, nos deben retrotraer a alguien que conociera a Sócrates y le viera muerto. Un hecho conocido —el cuerpo muerto de Sócrates— al mismo tiempo que el conocimiento de que éste se llamó Sócrates, es bastante para asegurarnos de la mortalidad de Sócrates. Pero cuando llegamos a «todos los hombres son mortales», la cuestión es diferente. El problema de conocer proposiciones tan generales es muy difícil. Algunas veces son meramente verbales: «todos los griegos son hombres» se conoce porque nada se denomina «un griego», de no ser un hombre. Las proposiciones así generales pueden establecerse con arreglo al diccionario; no nos dirán nada sobre el mundo, excepto cómo se usan las palabras. Pero «todos los hombres son mortales» no es de este género; nada hay lógicamente autocontradictorio sobre un hombre inmortal. Creemos la proposición sobre una base de inducción, porque no hay casos auténticos de hombres que vivan más de ciento cincuenta años; pero esto sólo hace probable la proposición, no cierta. No puede ser cierta en tanto existan hombres vivos.

Los errores metafísicos proceden de suponer que «todos los hombres» es el sujeto de «todos los hombres son mortales», en el mismo sentido en que *Sócrates* es el sujeto de «Sócrates es mortal». Ello hace posible deducir que, en cierto sentido, «todos los hombres» denota una entidad de la misma especie que la que denota *Sócrates*. Esto condujo a Aristóteles a decir que, en un sentido, una especie es una sustancia. Se muestra cuidadoso al dar validez a este razonamiento, pero sus continuadores, especialmente Porfirio, mostraron menos cautela.

Otro error en el que cae Aristóteles de medio a medio es en el de pensar que el predicado de un predicado puede ser un predicado del sujeto original. Si yo digo «Sócrates es griego», «todos los griegos son humanos», Aristóteles piensa que *humano* es un predicado de *griego*, mientras *griego*

es un predicado de *Sócrates*, y evidentemente, *humano* es un predicado de *Sócrates*. Pero de hecho, *humano* no es un predicado de *griego*. La distinción entre nombres y predicados, o en lenguaje metafísico, entre particulares y universales, se cancela así con desastrosas consecuencias para la filosofía. Una de las confusiones resultantes fue suponer que una clase con un solo miembro es idéntica a aquel miembro. Esto hizo imposible tener una teoría correcta del número *uno* y condujo a una interminable metafísica falsa sobre la unidad.

2) *Sobrestimación del silogismo*.— El silogismo es sólo una especie de argumento deductivo. En las matemáticas, que son completamente deductivas, el silogismo apenas aparece. Por supuesto, sería posible reproducir los argumentos matemáticos en forma silogística, pero sería algo muy artificial y no los haría aún más convincentes. Tomemos la aritmética, por ejemplo. Si compro géneros cuyo precio es de dieciséis chelines, tres peniques y entrego un billete de una libra para pagar, ¿cuánto debe devolvérseme? Poner este simple problema en forma de silogismo contribuiría a ocultar la real naturaleza del argumento. Por otra parte, dentro de la lógica hay inferencias no silogísticas, tales como: «un caballo es un animal; luego, una cabeza de caballo es la cabeza de un animal». Los silogismos válidos, de hecho, son sólo algunos entre las deducciones admisibles y no tienen lógica prioridad sobre otros. El intento de dar preeminencia al silogismo en la deducción descarrió a los filósofos en cuanto a la naturaleza del razonamiento matemático. Kant, que percibió que las matemáticas no son silogísticas, dedujo que en éstas se usan principios extra lógicos, los cuales, no obstante, suponía fuesen tan ciertos como los de la lógica. Él, como sus predecesores, aunque en diferentes aspectos, se extravió por respetar a Aristóteles.

3) *Sobrestimación de la deducción*.— Los griegos, en general, atribuyeron mayor importancia a la deducción como fuente de conocimiento que los modernos filósofos. En este aspecto, Aristóteles fue menos culpable que Platón. Repetidamente admitió la importancia de la inducción y prestó considerable atención a la cuestión: ¿cómo conocemos las primeras premisas de donde haya de salir la deducción? Sin embargo, él,

como otros griegos, dio exagerada preeminencia a la deducción en su teoría del conocimiento. Hemos de convenir en que el señor Smith es mortal, y podemos libremente decir que sabemos esto porque estamos seguros de que todos los hombres son mortales. Pero de lo que realmente estamos ciertos no es de que «todos los hombres son mortales»; conocemos más bien de algo como que «todos los hombres nacidos hace más de ciento cincuenta años son mortales, pues tal ocurre con los hombres nacidos hace más de cien años». Ésta es nuestra razón para pensar que el señor Smith morirá. Pero este argumento es una inducción, no una deducción. Tiene menos contracción que una deducción y admite sólo una probabilidad, no una certeza; mas por otra parte, aporta *nuevo* conocimiento, lo cual no hace la deducción. Todas las inferencias importantes, fuera de la lógica y de la matemática pura, son inductivas, no deductivas; las únicas excepciones son la ley y la teología, cada una de las cuales derivan sus primeros principios de un texto incuestionable; a saber: los libros de leyes o las Escrituras.

Aparte de *Los primeros analíticos*, que tratan del silogismo, hay otros escritos lógicos de Aristóteles que tienen considerable importancia en la historia de la filosofía. Uno de éstos es la breve obra sobre *Las categorías*. Porfirio, el neoplatónico, escribió un comentario sobre este libro que tuvo una influencia muy notable sobre la filosofía medieval; pero en el presente silenciaremos a Porfirio y nos limitaremos a Aristóteles.

Lo que significa, exactamente, la palabra *categoría*, sea en Aristóteles, sea en Kant o Hegel, debo confesar que no he sido capaz de comprenderlo nunca. Personalmente no creo que el término *categoría* sea un camino útil en filosofía, como representación de una idea. Hay, en Aristóteles, diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y afección. La única definición dada del término *categoría* es: «expresiones que en ningún aspecto son de significado compuesto»; y luego sigue la lista citada. Esto parece querer decir que toda palabra cuyo significado no se compone de los significados de otras palabras, significa sustancia, calidad, etc. No hay indicación de un principio según el cual se haya elaborado la lista de las diez categorías.

Sustancia es, en principio, lo que no es predicable de un sujeto ni presente en un sujeto. Se dice que una cosa está «presente en un sujeto» cuando, sin ni siquiera ser una parte del sujeto, no puede existir sin el sujeto. Los ejemplos dados son un fragmento de conocimiento gramatical que está presente en una mente y una cierta blancura que puede estar presente en un cuerpo. Una sustancia, en el anterior sentido primario, es cosa, persona, o animal individual. Pero en un sentido secundario, una especie o un género —por ejemplo, *hombre* o *animal*— puede llamarse una sustancia. Este sentido secundario parece indefendible y abrió la puerta, en los escritores posteriores, a muchas malas metafísicas.

Los segundos analíticos es una obra ampliamente relacionada con una cuestión que tiene que perturbar a cualquier teoría deductiva; a saber: ¿cómo se obtienen las primeras premisas? Puesto que la deducción debe salir de alguna parte, hemos de empezar por algo no probado, lo cual ha de ser conocido de otro modo que por demostración. No daré con detalles la teoría de Aristóteles, puesto que depende de la noción de *esencia*. Una definición, dice, es una aserción de la naturaleza esencial de una cosa. La noción de esencia es una parte íntima de toda filosofía posterior a Aristóteles, hasta llegar a los tiempos modernos. Es, en mi opinión, una noción desesperadamente confusa; pero su importancia histórica requiere que digamos algo sobre ella.

La *esencia* de una cosa parece haber significado «aquellas de sus propiedades que no pueden cambiar sin que pierda su identidad». Sócrates puede sentirse feliz a veces, a veces triste; unas veces estar sano, otras enfermo. Puesto que estas propiedades cambian sin que deje de ser Sócrates, no son parte de su esencia. Pero se supone que pertenece a la esencia de Sócrates el ser hombre, aunque un pitagórico que creyese en la transmigración, no admitiera esto. De hecho la cuestión de *esencia* se refiere al uso de las palabras. Aplicamos el mismo nombre, en ocasiones diferentes, a incidentes algo diferentes que estimamos como manifestaciones de una *cosa* o *persona*. De hecho, no obstante, esto es sólo una conveniencia verbal. Así, la *esencia* de Sócrates consiste en aquellas propiedades, que si faltan, no usaría el nombre *Sócrates*. La cuestión es

puramente lingüística: una *palabra* puede tener una esencia, pero una *cosa* no.

La concepción de *sustancia*, como la de *esencia*, es una transferencia a la metafísica de lo que es sólo una conveniencia lingüística. Consideramos conveniente, al describir el mundo, describir un cierto número de incidentes de la vida del *señor Smith*. Esto nos lleva a pensar en *Sócrates* o en el *señor Smith* en cuanto denotan que algo persiste a través de un cierto número de años, en ciertos aspectos más *sólido* y *real* que los sucesos que les han ocurrido. Si Sócrates está enfermo, pensemos que Sócrates, en otro tiempo, estaba sano; y por eso el ser de Sócrates es independiente de su enfermedad; la enfermedad, por otra parte, requiere alguien que esté enfermo. Pero aunque Sócrates no necesita estar enfermo, *algo* ha de ocurrirle, si ha de considerarse que existe. No es, por eso, realmente algo más *sólido* que las cosas que le ocurren.

Sustancia, tomado en serio, es un concepto no exento de dificultades. Una sustancia se supone que es el sujeto de unas propiedades y algo distinto de todas esas propiedades. Pero cuando quitamos las propiedades y probamos a imaginar la sustancia en sí misma, encontramos que no ha quedado nada. Para representar la cuestión bajo otro aspecto, ¿qué distingue a una sustancia de otra? No la diferencia de propiedades, porque conforme a la lógica de sustancias, diferencia de propiedades presupone diversidad numérica entre las sustancias interesadas. Dos sustancias, por lo tanto, deben ser *exactamente* dos, sin ser, en sí mismas, distinguibles por otro conducto. ¿Cómo, pues, haremos siempre para resolver que *son* dos?

Sustancia, de hecho, es una mera forma conveniente de coleccionar sucesos en haces. ¿Qué podemos saber del señor Smith? Cuando le miramos, vemos un muestrario de colores; cuando le oímos hablar, percibimos una serie de sonidos. Creemos que, como nosotros, tiene pensamientos y sentimientos. Pero ¿qué es el señor Smith, aparte de todas estas circunstancias? Un mero anzuelo imaginario, del que se cuelgan los sucesos. En rigor, no necesitan un anzuelo, como tampoco la Tierra necesita un elefante que sostener. Algo más puede observarse en el caso análogo de una región geográfica, donde una palabra tal como *Francia* es sólo una

conveniencia lingüística, puesto que no hay ninguna cosa llamada *Francia*, además de sus varias partes. Lo mismo puede afirmarse del *señor Smith*; es un nombre colectivo para un número de sucesos. Si lo tomamos como algo más, denota algo completamente incognoscible, y, por lo tanto, innecesario para la expresión de lo que conocemos.

Sustancia, en una palabra, es un error metafísico en el que se incurre por transferir a la estructura del mundo la estructura de frases compuestas de un sujeto y un predicado.

Concluyo que las doctrinas aristotélicas de que nos hemos ocupado en este capítulo son completamente falsas, a excepción de la teoría formal del silogismo, que carece de importancia. En el tiempo actual una persona que quiera aprender lógica, se extraviará si lee a Aristóteles o a alguno de sus discípulos. A pesar de todo, los escritos de lógica de Aristóteles muestran gran ingenio y hubieran sido útiles al género humano si hubiesen aparecido en una época en que la originalidad intelectual hubiese sido todavía operante. Por desgracia, aparecieron en el final mismo del período creador del pensamiento griego, y por eso lograron se los aceptase como autorizados. En el tiempo en que renació la originalidad lógica, un reinado de dos mil años había hecho muy difícil destronar a Aristóteles. En los tiempos modernos, prácticamente, cada avance de la ciencia, lógica o filosofía, ha tenido que hacerse contra la encarnizada oposición de los discípulos de Aristóteles.

CAPÍTULO XXIII

La *física* de Aristóteles

En este capítulo me propongo considerar dos de los libros de Aristóteles: el llamado *Física* y el titulado *De los cielos*. Estos dos libros se hallan íntimamente relacionados; el segundo prosigue el tema en el punto donde lo había dejado el primero. Ambos influyeron en extremo y dominaron la ciencia hasta los tiempos de Galileo. Palabras tales como *quintaesencia* y *sublunar* se derivan de las teorías expresadas en estos libros. El historiador de la filosofía, por consiguiente, ha de estudiarlos, a pesar del hecho de que apenas algún juicio pueda aceptarse a la luz de la ciencia moderna.

Para comprender las opiniones de Aristóteles sobre física, como las de la mayoría de los griegos, es necesario captar los fondos imaginativos. Cada filósofo, además del sistema formal que ofrece al mundo, tiene otro, mucho más simple, del cual puede ser completamente ignorante. Si es consciente de ello, probablemente se dará cuenta de que no le sirve para nada; por eso lo oculta y expone algo más complicado en lo que cree, porque es como su sistema, rudimentario, pero que exige a otros aceptar, porque piensa que lo ha hecho de modo que no puede ser refutado. La adulteración surge en la forma de refutación; pero esto solo nunca dará un resultado positivo; ello muestra, en el mejor caso, que una teoría *puede* ser verdad, no que *debe ser*. El resultado positivo, por poco que el filósofo pueda verificarlo, se debe a sus preconcepciones imaginativas, o a lo que Santayana denomina «fe animal».

En relación con la física, el fondo imaginativo de Aristóteles era muy diferente del de un estudiante moderno. En la actualidad, un muchacho

empieza en la mecánica, la cual, por su verdadero nombre, sugiere máquinas. Está acostumbrado a los automóviles y a los aeroplanos; no puede, aun en el más oscuro rincón de su imaginación subconsciente, pensar que un automóvil contiene cualquier especie de caballo en su interior, o que un aeroplano vuela porque sus alas son las de un pájaro dotado de un mágico poder. Los animales han perdido importancia en nuestras reproducciones imaginativas del mundo, en el que el hombre está solo en comparación como dueño de un ambiente material subordinado y en su mayor parte muerto.

Para los griegos, que intentaban hacer un cálculo científico del movimiento, el solo aspecto mecánico difícilmente se les ocurría por sí mismo, excepto en el caso de unos pocos hombres de genio como Demócrito y Arquímedes. Dos series de fenómenos parecían importantes: los movimientos de los animales y los de los cuerpos celestes. Para el moderno hombre de ciencia, el cuerpo de un animal es una máquina muy elaborada, con una estructura fisicoquímica enormemente compleja: cada nuevo descubrimiento consiste en disminuir el abismo aparente entre los animales y las máquinas. A los griegos les parecía más natural asimilar los movimientos aparentemente muertos a los de los animales. Un niño todavía distingue los animales vivos de otras cosas por el hecho de que puedan moverse por sí solos; a muchos griegos y, especialmente a Aristóteles, esta peculiaridad brota por sí misma como la base de una teoría general de física.

Pero ¿qué ocurre con los cuerpos celestes? Estos difieren de los animales por la regularidad de sus movimientos, aunque esto puede deberse a su perfección superior. A todo filósofo griego, cualquiera que haya podido ser su pensamiento en la vida adulta, se le enseñó en la infancia a considerar al Sol y a la Luna como dioses; Anaxágoras fue perseguido por impiedad al suponer que no estaban vivos. Era natural que un filósofo, al no poder considerar divinos los mismos cuerpos celestes, los imaginara movidos por la voluntad de un ente divino amante del orden y de la simplicidad geométricos. Así, el último origen de todo movimiento es la voluntad: sobre

la Tierra la caprichosa voluntad de los seres humanos y de los animales, pero en el Cielo la inmutable voluntad del Artífice Supremo.

No sugiero que esto se aplique a cada detalle de lo que Aristóteles ha de decir. Lo que sugiero es que da su fondo imaginativo y representa la especie de cosa que, al embarcarse en sus investigaciones, esperaría descubrir como verdadera.

Después de estos preliminares, examinemos qué es lo que dice en realidad.

La física, en Aristóteles, es la ciencia que los griegos llamaron *phusis* (o *physis*), una palabra que se tradujo por *natura*, pero no ha significado exactamente lo que nosotros entendemos por tal palabra. Hablamos todavía de «ciencias naturales» e «historia natural», pero *naturaleza*, en sí misma, aunque es una palabra muy ambigua, rara vez significa con exactitud lo que *phusis*. La *phusis* es susceptible de desarrollo; podría decirse que la *naturaleza* de una bellota es lo que crece en el roble y, en ese caso, se habría usado la palabra en el sentido aristotélico. La naturaleza de una cosa, dice Aristóteles, es su fin, aquello que en atención al fin existe. La palabra ofrece así una implicación teleológica. Algunas cosas existen por naturaleza, otras por causas distintas. Los animales, las plantas y los cuerpos simples (elementos), existen por naturaleza; tienen un principio interno de movimiento. (La palabra traducida por *moción* o *movimiento* tiene un significado más amplio que *locomoción*; además de *locomoción* incluye cambio de cualidad o de volumen). La naturaleza es una fuente de seres móviles o inmóviles. Las cosas «tienen una naturaleza» si tienen un principio interno de este género. La frase «conforme a la naturaleza» se aplica a estas cosas y a sus atributos esenciales. (Fue desde este punto de vista como *antinatural* vino a expresar reproche). La naturaleza está en la forma más que en la materia; lo que es en potencia carne o hueso, no ha adquirido todavía su propia naturaleza, y una cosa es más de lo que es cuando ha conseguido llegar a ser por completo. Todo este punto de vista parece que lo sugirió la biología: la bellota es, «en potencia», un roble.

La naturaleza pertenece a la clase de causas que operan en atención a algo. Esto lleva a la discusión del criterio de que la naturaleza trabaja por

necesidad, sin propósitos, a propósito del cual Aristóteles discute la supervivencia de los más aptos en la forma enseñada por Empédocles. Esto no puede ser verdad, dice, porque las cosas proceden por etapas determinadas, y cuando una serie llega a realizarse, todas las fases precedentes tienden a este fin. Son *naturales* aquellas cosas que «por un movimiento continuo procedente de un principio interno, llegan a cierta realización» (199 b).

Esta concepción total de *naturaleza*, aunque bien pudiera parecer admirablemente adecuada para explicar el crecimiento de los animales y las plantas, llegó a ser, en este caso, un gran obstáculo para el progreso de la ciencia y origen de muchos males en ética. En el último aspecto es aún perjudicial.

Movimiento, dice, es la actualización de lo que existe en potencia. Este concepto, aparte de otros defectos, es incompatible con la relatividad de la locomoción. Cuando A se mueve con relación a B, B se mueve con relación a A y carece de sentido decir que uno de los dos está en movimiento, en tanto el otro está en reposo. Cuando un perro atrapa un hueso, parece de sentido común que el perro se mueve mientras el hueso permanece quieto (hasta que lo ha atrapado) y que el movimiento tenga una finalidad consistente en colmar la *naturaleza* del perro. Pero se ha redargüido que este punto de vista no puede aplicarse a la materia inerte, y que para el propósito científico de la física, ninguna concepción de un *fin* es útil, ni puede un movimiento, en rigor científico, considerarse como relativo.

Aristóteles rechaza el concepto del vacío que defienden Leucipo y Demócrito. Pasa luego a una discusión más bien curiosa sobre el tiempo. Debe sostenerse, dice, que el tiempo no existe, puesto que se compone de pasado y futuro, de los cuales uno no existe ya, mientras el otro todavía no ha existido. Este concepto, por consiguiente, lo rechaza. El tiempo, dice, es movimiento que admite numeración (no está claro por qué cree esencial la numeración). Podemos preguntar ingenuamente, continúa, si el tiempo existiría sin el alma, puesto que no puede haber nada para contar, excepto si hay alguien que cuente, y tiempo supone numeración. Parece que al hablar de tiempo piensa en tantas horas o días o años. Algunas cosas, añade, son

eternas, en el sentido de no estar en el tiempo; es de presumir que piensa en cosas tales como los números.

Siempre ha habido movimiento y siempre lo habrá; porque no puede haber tiempo sin movimiento y todos están de acuerdo en que el tiempo es increado, excepto Platón. Sobre este punto, los cristianos seguidores de Aristóteles se vieron obligados a disentir de él, ya que la Biblia nos dice que el Universo tuvo un principio.

La *Física* concluye con el argumento de un motor inmóvil, que consideramos en relación con la *Metafísica*. Hay un motor inmóvil que engendra directamente un movimiento circular. Movimiento circular es el género primario y el único género que puede ser continuo e infinito. El primer motor no tiene partes o magnitud y está en la circunferencia del mundo.

Habiendo llegado a esta conclusión, pasemos a tratar de los cielos.

El tratado *De los cielos* enseña una teoría simple y agradable. Las cosas por debajo de la Luna están sujetas a generación y decadencia; de la Luna para arriba, todas las cosas son ingénitas e indestructibles. La Tierra, que es esférica, está en el centro del Universo. En la esfera sublunar, cada cosa está compuesta de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego; pero hay un quinto elemento, del cual están compuestos los cuerpos celestes. El movimiento natural de los elementos terrestres es rectilíneo, pero el del quinto elemento es circular. El cielo es perfectamente esférico y las regiones superiores son más divinas que las inferiores. Las estrellas y los planetas no están compuestos de fuego, sino del quinto elemento; su movimiento se debe a las esferas a las que están unidos. (Todo esto aparece en forma poética en el *Paraíso* del Dante).

Los cuatro elementos terrestres no son eternos, sino engendrados unos de otros: el fuego es absolutamente ligero, en el sentido de que su movimiento natural tiende hacia arriba; la tierra es absolutamente pesada. El aire es relativamente ligero y el agua es relativamente pesada.

Esta teoría causó muchas dificultades años después. Los cometas, que fueron reconocidos como destructibles, habían sido asignados a la esfera sublunar, pero en el siglo XVII se descubrió que describen órbitas alrededor

del Sol y están muy rara vez tan próximos como la Luna. Puesto que el movimiento natural de los cuerpos terrestres es rectilíneo, se juzgaba que un proyectil disparado horizontalmente se movería en horizontal por algún tiempo y que después empezaría a caer en vertical de pronto. El descubrimiento de Galileo de que un proyectil se mueve describiendo una parábola escandalizó a sus colegas aristotélicos. Copérnico, Kepler y Galileo habían combatido a Aristóteles tanto como a la Biblia, al establecer el concepto de que la Tierra no es el centro del Universo, sino que gira sobre su eje una vez al día y da vuelta alrededor del Sol una vez al año.

Para llegar a una materia más general: la física de Aristóteles es incompatible con la *Primera ley del movimiento*, de Newton, originalmente enunciada por Galileo. Esta ley establece que todo cuerpo abandonado a sí mismo, continuará, si el movimiento persiste, moviéndose en línea recta con una velocidad uniforme. Así, se requieren causas exteriores, no para calcular el movimiento, sino para calcular el *cambio* de movimiento, sea en velocidad, sea en dirección. El movimiento circular, que Aristóteles imaginaba *natural* en los cuerpos celestes, supone un cambio continuo en la dirección del movimiento y, por lo tanto, requiere una fuerza dirigida hacia el centro del círculo, como en la ley de la gravitación de Newton.

Finalmente, el concepto de que los cuerpos celestes son eternos e incorruptibles ha tenido que ser abandonado. El Sol y las estrellas tienen vida larga, pero no eterna. Nacieron de una nebulosa y al fin explotan, mueren o se enfrían. Nada en el mundo visible está exento de cambio y decadencia; el credo aristotélico, por el contrario, aunque aceptado por los cristianos medievales, es un producto del culto pagano al Sol, la Luna y los planetas.

CAPÍTULO XXIV

Las matemáticas y la astronomía griegas primitivas

Me enfrento en este capítulo con las matemáticas, no por sí mismas sino en relación con la filosofía griega, una relación que especialmente en Platón era muy estrecha. La preeminencia de los griegos aparece con mayor claridad en las matemáticas y en la astronomía que en ninguna otra cosa. Lo que ellos hicieron en arte, en literatura y en filosofía, puede juzgarse mejor o peor según gustos, pero lo que realizaron en geometría está fuera de toda cuestión. Aprendieron algo de Egipto y todavía menos de Babilonia; pero lo que obtuvieron de estas fuentes fue, en matemáticas, principalmente, reglas rudimentarias, y en astronomía, registros de observaciones extendidas sobre períodos muy largos. El arte de la demostración matemática fue enteramente de origen griego.

Hay muchas historias divertidas, probablemente no históricas, demostrativas de que los problemas prácticos estimularon las investigaciones matemáticas. La primera y más simple refiere que, cuando Tales estuvo en Egipto, fue interpelado por el rey para que determinase la altura de una pirámide. Esperó la hora del día en que las sombras son tan largas como su propia altura; midió luego la sombra de la pirámide, que era, por supuesto, igual a su altura. Se ha dicho que las leyes de la perspectiva las estudió primero Agatarco, a fin de determinar el escenario para las obras de Esquilo. El problema de determinar la distancia de un barco en el mar, que se dijo lo había estudiado Tales, se resolvió en un estudio anterior. Uno

de los grandes problemas que ocuparon a los geómetras griegos, el de la duplicación del cubo, lo suscitaron, se dice, los sacerdotes de cierto templo que estaban informados por el oráculo de que el dios quería una estatua dos veces más grande que la que tenía. Al principio, pensaron simplemente en duplicar todas las dimensiones de la estatua, pero comprobaron entonces que el resultado sería ocho veces mayor que el original, lo cual implicaría mayor gasto de lo que el dios había pedido. Enviaron una comisión a Platón a preguntarle si alguien en la Academia resolvería su problema. Los geómetras lo aceptaron y trabajaron en él durante siglos, produciendo, incidentalmente, muchos trabajos admirables. El problema es, por supuesto, determinar la raíz cúbica de dos.

La raíz cuadrada de dos, que era el primer irracional por descubrir, era conocida por los primeros pitagóricos, e ingeniosos métodos de aproximación a su valor fueron descubiertos. El mejor es como sigue: fórmense dos columnas que llamaremos *a* y *b*; cada una comienza con el 1. El *a* siguiente, en cada período, está formado por la adición del último *a* y *b* ya obtenidos; el *b* siguiente por la adición del doble del previo *a* al previo *b*. Los primeros seis pares así obtenidos son (1,1), (2,3), (5,7), (12,17), (24,41), (70,99). En cada par, $2a^2-b^2$ es 1 o –1. Así *b/a* es aproximadamente la raíz cuadrada de dos y en cada nuevo paso se va aproximando más. Por ejemplo, el lector puede verificar por sí mismo que el cuadrado de 99/70 es muy aproximadamente igual a dos. Pitágoras —siempre una figura más bien nebulosa— lo describe Proclo como el primero que hizo de la geometría una educación liberal. Muchas autoridades, incluyendo a sir Thomas Heath,[32] creen que probablemente fuera él quien descubrió el teorema que lleva su nombre. A saber: en un triángulo rectángulo, el cuadrado del lado opuesto al ángulo recto es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados. En cualquier caso este teorema era conocido por los pitagóricos desde fecha muy temprana. Sabían también que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos.

Se estudiaron otros irracionales aparte de la raíz cuadrada de dos, en casos particulares por Teodoro, un contemporáneo de Sócrates, y uno más general por Teetetes, que era contemporáneo de Platón, aunque algo más

viejo. Demócrito escribió un tratado sobre irracionales, pero se conoce muy poco de su contenido. Platón estaba profundamente interesado en el asunto; menciona el trabajo de Teodoro y de Teetetes en el diálogo que lleva el nombre de éste. En las *Leyes* (819-820), dice que la ignorancia general sobre este asunto es lamentable, y comprende que él mismo comenzó a investigar sobre la materia más bien tarde en su vida. Tuvo, por supuesto, una influencia importante en la filosofía pitagórica.

Una de las consecuencias más importantes del descubrimiento de los irracionales fue la invención de la teoría geométrica de la proporción por Eudoxio (*ca.* 408-*ca.* 355 a. C.). Antes de él hubo solamente una teoría aritmética de la proporción. De acuerdo con esta teoría, la razón de *a* a *b* es igual a la razón de *c* a *d* si *a* veces *d* es igual a *b* veces *c*. Esta definición, en ausencia de una teoría aritmética de los irracionales, es solamente aplicable a los racionales. Eudoxio, sin embargo, dio una nueva definición no sujeta a esta restricción, en una forma que evoca el método moderno del análisis. La teoría se desarrolla en Euclides y tiene una gran belleza lógica.

Eudoxio también inventó o perfeccionó el «método exhaustivo», que fue usado, como consecuencia, con gran éxito por Arquímedes. Este método es una anticipación del cálculo integral. Tomemos la cuestión del área del círculo. Se puede inscribir en un círculo, por ejemplo, un hexágono regular, o un dodecágono regular o un polígono regular de mil o un millón de lados. El área de ese polígono, tenga los lados que tenga, es proporcional al cuadrado del diámetro del círculo. Cuantos más lados tenga el polígono, tanto más se aproxima al círculo; puede probarse que, si se dan al polígono lados bastantes, su área puede obtenerse difiriendo de la del círculo menos de lo que un área previamente asignada y por pequeña que sea. Con este propósito se usa el «axioma de Arquímedes». Éste (algo simplificado después) establece que si se halla la mitad de la mayor de dos cantidades y luego esta mitad se divide por la mitad, pronto se llegará a una cantidad, al fin, que es menor que la más pequeña de las dos cantidades originales. En otras palabras, si *a* es mayor que *b*, hay algún número entero *n* tal que 2*n* veces *b* sea mayor que *a*.

El método exhaustivo a veces conduce a un resultado exacto como en el cuadrado de la parábola, que fue determinado por Arquímedes; a veces, como en el intento de la cuadratura del círculo, sólo puede conducir a sucesivas aproximaciones. El problema de la cuadratura del círculo es el problema de determinar la razón de la circunferencia al diámetro, llamada *pi*. Arquímedes usó la aproximación 22/7 en sus cálculos; inscribiendo y circunscribiendo un polígono de noventa y seis lados, probó que *pi* es menor que 3 1/7 y mayor que 3 10/71. Él habría conducido al grado requerido de aproximación, y eso es todo lo que un método puede lograr en este problema. El uso de inscribir y circunscribir polígonos para las aproximaciones de *pi* se remonta a Antifón, contemporáneo de Sócrates.

Euclides, que todavía en mi mocedad era el único texto conocido de geometría para muchachos, vivió en Alejandría hacia el 300 a. C., unos pocos años después de la muerte de Alejandro y Aristóteles. La mayor parte de sus *Elementos* no eran originales, pero el orden de las proposiciones y la estructura lógica eran muy personales. Cuanto más se estudia geometría, más admirables se encuentran. El tratamiento de las paralelas por medio del famoso postulado de las paralelas tiene el doble mérito del rigor en la deducción y de no ocultar la duda de la suposición inicial. La teoría de la proporción, continuada por Eudoxio, evita todas las dificultades relacionadas con los irracionales, por métodos esencialmente similares a los de Weierstrass en el análisis en el siglo XIX. Euclides pasa luego a una especie de álgebra geométrica y trata, en el libro X, del tema de los irracionales. Después de esto procede a estudiar la geometría de los sólidos terminando con la construcción de sólidos regulares que había sido perfeccionada por Teetetes y supuestos en el *Timeo* de Platón.

Los *Elementos*, de Euclides, ciertamente son uno de los libros más grandes que se hayan escrito nunca y uno de los más perfectos monumentos del intelecto griego. Tiene, por supuesto, las típicas limitaciones griegas: el método es puramente deductivo y no hay forma, dentro de él, de verificar las suposiciones iniciales. Estas suposiciones se consideraban incuestionables, pero en el siglo XIX la geometría no euclidiana demostró

que *podían* ser erróneas, en parte, y que sólo la observación decidiría si lo eran.

Se da en Euclides el desdén por la utilidad práctica que había sido inculcado por Platón. Se refiere que un alumno, después de oír una demostración, preguntó qué ganaría con aprender geometría, a lo cual Euclides llamó a un esclavo y le dijo: «Dale al joven tres monedas, puesto que necesita sacar dinero de lo que aprende». El desdén por la práctica estaba, en todo caso, pragmáticamente justificado. Nadie, en tiempo de los griegos, suponía que la sección cónica tuviera alguna utilidad; al fin, en el siglo XVII, Galileo descubrió que los proyectiles se mueven en parábolas y Kepler que los planetas lo hacen en elipses. Súbitamente, el trabajo que los griegos habían hecho por puro amor a la teoría se convirtió en la clave de la estrategia y de la astronomía.

Los romanos tenían una mente demasiado práctica para apreciar a Euclides; el primero que le menciona es Cicerón, en cuyos días no había probablemente traducción latina; verdaderamente no hay *testimonios* de traducción al latín antes de Boecio (*ca.* 480 d. C.). Los árabes lo apreciaron más: el emperador bizantino dio una copia al califa hacia 760 y se hizo una traducción al árabe bajo el mandato de Harun al Raschid alrededor del año 800 d. C. La primera traducción latina todavía existente la hizo del árabe Atelhardo de Bath en 1120 d. C. A partir de esta fecha el estudio de la geometría revivió gradualmente en Occidente, pero no se consiguieron avances importantes hasta el Renacimiento.

Llego ahora a la astronomía, donde las realizaciones griegas fueron tan notables como en geometría. Antes de su época, entre los babilonios y los egipcios, muchos siglos de observación habían fijado ya los cimientos. Los movimientos aparentes de los planetas habían sido computados, pero no se sabía que la estrella de la mañana y la de la tarde fuesen la misma. Se había descubierto un ciclo de eclipses con seguridad en Babilonia y, con probabilidad, en Egipto, lo cual hizo justamente posible la predicción de los eclipses de Luna, pero no de los eclipses de Sol, puesto que éstos no eran siempre visibles en un sitio dado. Debemos a los babilonios la división del ángulo recto en noventa grados y del grado en sesenta minutos; sentían

inclinación por el número sesenta y hasta tenían un sistema de numeración basado en él. Los griegos eran aficionados a atribuir la sabiduría de sus investigadores a los viajes por Egipto, pero lo que realmente se había hecho antes de los griegos era muy poco. La predicción de un eclipse por Tales fue, sin embargo, un ejemplo de influencia extranjera; no hay razón para suponer que añadiese algo a lo que aprendiera de las fuentes egipcias o babilonias y, resultó un azar de la fortuna, que esta predicción se verificase.

Empecemos por algunos de los primeros descubrimientos e hipótesis correctos. Anaximandro pensaba que la Tierra flotaba libremente y no estaba soportada por nada. Aristóteles,[33] que a menudo rechazaba las mejores hipótesis de su tiempo, objetaba a la teoría de Anaximandro que por estar la Tierra en el centro permanecería inmóvil por no haber razón para que se moviese en una dirección con preferencia a otra. Si esto fuera posible, dice, un hombre situado en el centro de un círculo con movimientos en varios puntos de la circunferencia, perecería por falta de razones para elegir una porción de alimento mejor que la otra. Este argumento reaparece en la filosofía escolástica, no en relación con la astronomía, sino con el libre albedrío. Reaparece en la forma del «asno de Buridán», incapaz de escoger entre dos haces de heno situados a igual distancia a derecha e izquierda y que por lo mismo se murió de hambre.

Pitágoras, según todas las probabilidades, fue el primero en suponer esférica la Tierra, pero sus razones fueron (hay que suponerlo) más estéticas que científicas. Las razones científicas, sin embargo, se encontraron pronto. Anaxágoras descubrió que la Luna brilla porque refleja la luz, y enunció la teoría exacta de los eclipses. Él mismo imaginaba plana la Tierra, pero la forma de su sombra en los eclipses lunares dio a los pitagóricos argumentos concluyentes en favor de la esfericidad. Fueron más lejos y consideraron la Tierra como uno de los planetas. Sabían —por Pitágoras mismo, se dice— que la estrella de la mañana y la de la tarde son idénticas y dedujeron que todos los planetas, incluso la Tierra, se movían en círculos, no alrededor del Sol, sino alrededor del «fuego central». Habían descubierto que la Luna siempre vuelve la misma cara hacia la Tierra y dedujeron que ésta siempre vuelve la misma cara al «fuego central». Las regiones mediterráneas

estaban en el lado contrario del vuelto al fuego central, el cual era, por lo tanto, invisible siempre. El fuego central fue llamado «la casa de Zeus» o «la Madre de los dioses». El Sol se suponía que brillaba por la luz refleja del fuego central. Además de la Tierra había otro cuerpo, la Contratierra, a la misma distancia del fuego central. Para esto tenían dos razones: una científica y otra derivada de su misticismo aritmético. La razón científica era la observación correcta de que un eclipse de Luna a veces ocurre cuando el Sol y la Luna están a la vez sobre el horizonte. La refracción, que es la causa de este fenómeno, era desconocida para ellos y pensaban que, en tales casos, el eclipse tenía que ser debido a la sombra de otro cuerpo que la Tierra. La otra razón era que el Sol y la Luna, los cinco planetas, la Tierra y la Contratierra y el fuego central hacían *diez* cuerpos celestes y diez era el número místico de los pitagóricos.

Esta teoría pitagórica se atribuye a Filolao, un tebano, que vivió hacia fines del siglo v a. C. No obstante ser caprichosa y, en gran parte, nada científica, es muy importante, puesto que supone la mayor parte del esfuerzo imaginativo requerido para la concepción de la hipótesis de Copérnico. Al concebir la Tierra, no como el centro del Universo, sino como uno de los planetas; no como eternamente fijo, sino como errante por el espacio, mostró una independencia extraordinaria del pensamiento antropocéntrico. Una vez dada esta conmoción al cuadro natural del Universo de los hombres, no era tan difícil llegar por argumentos científicos a una teoría más exacta.

A estas varias observaciones contribuyó Enópidas, que había descubierto poco después que Anaxágoras la oblicuidad de la eclíptica. Pronto se hizo patente que el Sol había de ser mucho mayor que la Tierra, hecho que sostuvieron los que negaban que la Tierra era el centro del Universo. El fuego central y la Contratierra fueron descartados por los pitagóricos poco después de la época de Platón.

Heráclides de Ponto (cuyas fechas son hacia 388 a 315 a. C., contemporáneo de Aristóteles) descubrió que Venus y Mercurio giran en torno al Sol, y adoptó el criterio de que la Tierra gira sobre su propio eje una vez cada veinticuatro horas. Esto último era un paso muy importante

que ningún predecesor había dado. Heráclides era de la escuela de Platón y debió de haber sido un gran hombre, pero no fue tan respetado como podía esperarse; se le describe como un petimetre gordo.

Aristarco de Samos, que vivió aproximadamente desde 310 a 230 a. C. y era, por lo tanto, unos veinticinco años más viejo que Arquímedes, es el más interesante de todos los astrónomos antiguos: anticipó completa la hipótesis de Copérnico de que todos los planetas, incluso la Tierra, giran en círculos alrededor del Sol y que la Tierra gira sobre su propio eje una vez cada veinticuatro horas. Es un poco decepcionante encontrar que la única obra existente de Aristarco, *Sobre el tamaño y las distancias del Sol y de la Luna* se adhiere al concepto geocéntrico. Bien es verdad que para los problemas considerados en este libro no supone ninguna diferencia con la teoría adoptada y puede, en consecuencia, haber juzgado imprudente remachar sus cálculos con una innecesaria oposición a la opinión general de los astrónomos; o bien pudo haber llegado a la hipótesis de Copérnico después de haber escrito este libro. Sir Thomas Heath, en su trabajo sobre Aristarco,[34] que contiene el texto de dicho libro con una traducción, se inclina por este último concepto. La evidencia de que Aristarco sugirió la idea copernicana es, en todo caso, completamente concluyente.

La primera y mejor evidencia es la de Arquímedes quien, como hemos visto, era contemporáneo de Aristarco y algo más joven. Escribiendo a Gelón, rey de Siracusa, dice que Aristarco publicó «un libro consistente en ciertas hipótesis». Y continúa: «sus hipótesis son las de que las estrellas fijas y el Sol permanecen inmóviles, que la Tierra gira alrededor del Sol en el contorno de un círculo, estando el Sol en el centro de la órbita». Hay un pasaje de Plutarco donde dice de Cleanto que «pensaba que era el deber de los griegos acusar a Aristarco de Samos del delito de impiedad por poner en movimiento el Corazón del Universo (es decir, la Tierra), pues éste fue el efecto de su tentativa para salvar los fenómenos, suponiendo que los cielos permanecen en reposo y la Tierra gira en un círculo oblicuo, mientras lo hace al mismo tiempo sobre su propio eje». Cleanto fue un contemporáneo de Aristarco y murió hacia el 232 a. C. En otro pasaje, Plutarco dice que Aristarco anticipó este criterio sólo a título de hipótesis, pero que su

sucesor, Seleuco, lo mantuvo como una opinión definitiva (Seleuco floreció hacia 150 a. C.). Accio y Sexto Empírico también afirman que Aristarco anticipó la hipótesis heliocéntrica, pero no dicen que lo enseñase *sólo* como una hipótesis. Aunque lo hiciese, no parece inverosímil que él, como Galileo, dos mil años más tarde, estuviese cohibido por el temor a ofender prejuicios religiosos, temor que la actitud de Cleanto (mencionado más arriba) muestra que estuvo bastante justificado.

La hipótesis copernicana, después de haber sido anticipada por Aristarco, sea como cosa positiva, sea como tentativa, fue adoptada definitivamente por Seleuco, pero no por ningún otro astrónomo antiguo. Esta repulsa general se debió, principalmente, a Hiparco, que floreció de 161 a 126 a. C. Heath le describe como el «astrónomo más grande de la Antigüedad».[35] Fue el primero en escribir sistemáticamente sobre trigonometría; descubrió la precesión de los equinoccios; apreció la extensión del mes lunar con un error de menos de un segundo; perfeccionó las apreciaciones de Aristarco sobre los volúmenes y distancias del Sol y de la Luna; hizo un catálogo de 850 estrellas fijas, dando su latitud y longitud. En contra de la hipótesis heliocéntrica de Aristarco, adoptó y perfeccionó la teoría de los epiciclos, que había sido inventada por Apolonio, quien floreció hacia 220 a. C.; fue un desarrollo de esta teoría lo que llegó a conocerse más tarde como sistema tolemico, del astrónomo Tolomeo, quien floreció a mediados del siglo II d. C.

Copérnico acaso llegara a conocer algo, aunque no mucho, de la casi olvidada hipótesis de Aristarco y se sintiera animado al encontrar autoridades antiguas para su innovación. Por otra parte, el efecto de esta hipótesis sobre los astrónomos posteriores fue, prácticamente, *nulo*.

Los astrónomos antiguos, al estimar los volúmenes de la Tierra, la Luna y el Sol, emplearon métodos que tenían validez teórica, pero se enmarañaron por la carencia de instrumentos de precisión. Muchos de sus resultados, habida cuenta de esta deficiencia, fueron sorprendentemente buenos. Eratóstenes estimó el diámetro de la Tierra en 7850 millas, lo que es sólo unas cincuenta millas menos de la realidad. Tolomeo apreció la distancia media a la Luna en veintinueve veces y media el diámetro de la

Tierra; la cifra correcta es unos 30,2. Ninguno de ellos se acercó al volumen y distancia del Sol, que todos subestimaron. Sus apreciaciones en términos del diámetro de la Tierra fueron:

Aristarco, 180; Hiparco, 1245; Posidonio, 6545.

La cifra correcta es 11.726. Se habrá visto que estas apreciaciones se perfeccionaron continuamente (en las que Tolomeo, sin embargo, muestra un retroceso), que la de Posidonio[36] es alrededor de la mitad de la cifra exacta. En conjunto, su cuadro del sistema solar no estaba tan alejado de la verdad.

La astronomía griega no era dinámica, sino geométrica. Los antiguos suponían uniformes y circulares los movimientos de los cuerpos celestes, o compuestos de movimientos circulares. No tenían el concepto de *fuerza*. Había esferas que se movían como conjuntos y en las que estaban fijos los diferentes cuerpos celestes. Con Newton y la gravitación se introdujo un nuevo punto de vista menos geométrico. Es curioso observar que hay una nueva reversión al punto de vista geométrico en la Teoría general de la relatividad de Einstein, de la cual la concepción de fuerza, en el sentido newtoniano, ha sido desterrada.

El problema para los astrónomos es éste: dados los movimientos aparentes de los cuerpos celestes en la esfera celeste, introducir, por hipótesis, un tercero coordinado, profundo, de modo tal que haga la descripción del fenómeno tan simple como se pueda. El mérito de la hipótesis copernicana no es su *verdad*, sino su simplicidad; en vista de la relatividad del movimiento, ninguna cuestión de verdad está implicada. Los griegos, en su búsqueda de hipótesis que pudieran «salvar los fenómenos», en efecto, aunque no del todo intencionalmente, afrontaban el problema por el lado correctamente científico. Una comparación con sus predecesores y con sus sucesores hasta Copérnico puede convencer a los estudiantes de su genio verdaderamente asombroso.

Dos hombres muy grandes, Arquímedes y Apolonio, en el siglo III a. C. completaron la lista de los matemáticos griegos de primera clase. Arquímedes era amigo, probablemente primo, del rey de Siracusa y fue asesinado cuando los romanos capturaron la ciudad en 212 a. C. Apolonio,

en su juventud, vivió en Alejandría. Arquímedes era no sólo matemático sino también físico y estudiante de hidrostática. Apolonio es notable principalmente por su obra sobre las secciones cónicas. No diré más de ellos, pues llegaron demasiado tarde para influir en la filosofía.

Después de estos dos hombres, aunque continuó efectuándose en Alejandría un trabajo floreciente, la edad de oro había concluido. Bajo la dominación romana, los griegos perdieron la confianza en sí mismos que les otorgaba su libertad política y, al perderla, adquirieron un respeto paralizante por sus predecesores. El soldado romano que mató a Arquímedes era un símbolo de la muerte del pensamiento original que produjo Roma en todo el mundo helénico.

PARTE TERCERA

Filosofía antigua posterior a Aristóteles

CAPÍTULO XXV

El mundo helenístico

La historia del mundo de habla griega en la Antigüedad puede dividirse en tres períodos: el de las Ciudades-Estados libres, llevado a término por Filipo y Alejandro; el de la dominación macedónica, cuyo último residuo se extinguió por la anexión romana de Egipto, después de la muerte de Cleopatra y, finalmente, el del Imperio romano. De estos tres períodos, el primero se caracteriza por la libertad y el desorden, el segundo por la sujeción y el desorden y el tercero por la sujeción y el orden.

El segundo de estos períodos es conocido como la edad helenística. En ciencias y matemáticas, la obra llevada a cabo durante este período es la mejor efectuada por los griegos. En filosofía, incluye la fundación de las escuelas epicúrea y estoica, y también el escepticismo como doctrina definitivamente formulada; es por eso todavía filosóficamente importante, aunque menos que el período de Platón y Aristóteles. Después del siglo III a. C. no hay nada realmente nuevo en la filosofía griega hasta los neoplatónicos, en el siglo III d. C. Pero en el ínterin, el mundo romano estaba preparándose para la victoria del cristianismo.

La breve carrera de Alejandro transformó de pronto el mundo griego. En diez años —del 334 al 324 a. C.— conquistó Asia Menor, Siria, Egipto, Babilonia, Persia, Samarcanda, Bactriana y el Punjab. El Imperio persa, el mayor que el mundo había conocido, quedó destruido en tres batallas. El antiguo saber de los babilonios, con sus antiguas supersticiones, se hizo familiar a la curiosidad griega; lo mismo ocurrió con el dualismo de Zoroastro y (en un grado menor) con las religiones de la India, donde el

budismo tendía a la supremacía. Dondequiera que Alejandro penetró, incluso en las montañas de Afganistán, en las orillas del Jaxartes y en los afluentes del Indo, fundó ciudades griegas, en las cuales intentó reproducir las instituciones griegas con cierta medida de Gobierno autónomo. Pese a estar su ejército compuesto, en su mayor parte, por macedonios y hallarse la mayoría de los griegos europeos sometidos a él de mala gana, se consideraba a sí mismo, ante todo, como el apóstol del helenismo. Gradualmente, sin embargo, al extenderse sus conquistas, adoptó la resolución de promover una fusión amistosa entre griegos y bárbaros.

Para ello tuvo varios motivos. Por un lado, era obvio que sus ejércitos, no muy grandes, no podrían mantener permanentemente un imperio tan vasto por la fuerza, sino que debían, a la larga, depender de la conciliación de las poblaciones conquistadas. Por otra parte, el Oriente no estaba acostumbrado a una forma de Gobierno, excepto la de un rey divino, papel que Alejandro se sintió asimismo bien dispuesto a representar. Si se creía a sí mismo un dios, o solamente tomó los atributos de la divinidad por motivos de gobierno, es cuestión para el psicólogo, puesto que la evidencia histórica no es decisiva. En cualquier caso, disfrutó claramente de la adulación que recibió en Egipto como sucesor de los faraones, y en Persia como gran rey. Sus capitanes macedónicos —los *Compañeros*, como se llamaban— tenían hacia él la actitud de los nobles occidentales hacia un soberano constitucional: al negarse a postrarse ante él, se mostraban avisados y críticos, aun con riesgo de su vida, y en un momento crucial examinaron sus acciones, cuando le obligaron a volver hacia la patria desde el Indo, en vez de marchar a la conquista del Ganges. Los orientales eran más acomodaticios, con tal de que se respetasen sus prejuicios religiosos. Esto no ofreció dificultad para Alejandro; fue sólo necesario identificar a Ammon o Bel con Zeus y declararse él mismo el hijo del dios. Los psicólogos observan que Alejandro odiaba a Filipo, y fue cómplice, probablemente, de su asesinato; le habría gustado creer que su madre, Olimpia, como algunas damas de la mitología griega, hubiese sido amada por un dios. La carrera de Alejandro fue tan milagrosa que bien pudo haber atribuido a un origen milagroso la mejor explicación de su prodigioso éxito.

Los griegos tenían un sentimiento muy fuerte de su superioridad sobre los bárbaros; Aristóteles no duda en expresar el sentir general cuando dice que las razas nórdicas son ardientes, las meridionales civilizadas, pero sólo los griegos son ardientes y a la vez civilizados. Platón y Aristóteles consideran equivocado esclavizar a los griegos, pero no a los bárbaros. Alejandro, que no era griego por completo, intentó destruir esta actitud de superioridad. Él mismo se casó con *dos* princesas bárbaras e impulsó a sus principales macedonios a casarse con mujeres persas de noble cuna. Sus innumerables ciudades griegas, hay que suponerlo, deben de haber contenido muchos más varones que mujeres coloniales, y sus hombres tienen, por lo tanto, que haber seguido su ejemplo, casándose con las mujeres de la localidad. El resultado de esta conducta fue traer a las mentes de los pensadores la concepción del género humano como conjunto; la vieja lealtad a la Ciudad-Estado y (en menor grado) a la raza griega, ya no parecía adecuada. En filosofía, este punto de vista cosmopolita, empieza con los estoicos, pero en la práctica empieza primero con Alejandro. Tuvo por resultado el que la interacción entre griegos y bárbaros fuese recíproca: los bárbaros aprendieron algo de la ciencia griega, en tanto que los griegos aprendieron mucho de la superstición bárbara. La civilización griega, al cubrir una extensa área, se hizo menos puramente griega.

La civilización griega era, en esencia, urbana. Había, por supuesto, muchos griegos dedicados a la agricultura, pero contribuyeron poco a lo que era distintivo de la cultura helénica. Desde la escuela milesia en adelante, los griegos, que eran eminentes en ciencias, filosofía y literatura, estuvieron asociados con las grandes ciudades comerciales, a menudo circundadas por poblaciones bárbaras. Este tipo de civilización no fue inaugurado por los griegos, sino por los fenicios; Tiro, Sidón y Cartago dependieron de esclavos para las tareas manuales del hogar y se alquilaban mercenarios para llevar a cabo las guerras. No dependían, como las modernas capitales, de grandes poblaciones rurales de la misma sangre y con iguales derechos políticos. La analogía moderna más próxima ha de verse en el Extremo Oriente durante la última mitad del siglo XIX. Singapur y Hong-Kong, Shangai y los otros puertos internacionales de China eran

pequeñas islas europeas, donde los blancos formaban una aristocracia comercial que vivía de la labor de los coolíes.

En América del Norte, al norte de la línea Mason-Dixon, puesto que tal labor no era útil, los blancos se vieron obligados a practicar la agricultura. Por esta razón la presa del hombre blanco en América del Norte es segura, mientras que su presa en el Extremo Oriente ha sido ya disminuida grandemente y puede con facilidad cesar por completo. Mucho de su tipo de cultura, especialmente el industrialismo, sobrevive a pesar de eso. Esa analogía nos ayudará a comprender la posición de los griegos en las partes orientales del Imperio de Alejandro.

El efecto de Alejandro sobre la imaginación de Asia fue grande y duradero. El primer *Libro de los Macabeos*, escrito siglos después de su muerte, empieza con un resumen de su carrera:

«Y sucedió después que Alejandro, hijo de Filipo el Macedonio, salió de la tierra de Chettiim, había castigado a Darío, rey de los persas y de los medos, para reinar en lugar suyo, el primero sobre Grecia, e hizo muchas guerras, y obtuvo muchos fuertes botines y mató a los reyes de la tierra y vino atravesando hasta el fin de ella y tomó despojos de muchas naciones, de suerte que la Tierra estuvo tranquila ante él; después de lo cual era exaltado y de corazón esforzado. Y reunió unas huestes muy fuertes y gobernaba sobre comarcas y naciones y reyes, que llegaron a ser tributarios suyos. Y después de estas cosas, cayó enfermo y comprendió que se moría. Por cuyo motivo llamó a sus servidores más esclarecidos, a quienes había llevado consigo desde su juventud, y repartió su reino entre ellos, mientras estaba todavía vivo.[1] Así reinó Alejandro doce años y murió luego».

Pervivió como un héroe legendario en la religión mahometana, y en nuestros días, pequeños caudillos del Himalaya pretenden ser descendientes suyos.[2] Ningún otro héroe rigurosamente histórico ha dado nunca una oportunidad tan perfecta para la capacidad del mito poético.

A la muerte de Alejandro hubo un intento de preservar la unidad de su imperio. Pero de sus dos hijos, uno era un niño y el otro aún no había nacido. Cada cual tenía partidarios, pero en la guerra civil resultante quedaron al margen. Al fin, su imperio se dividió entre las familias de tres

generales, de los cuales, hablando a grandes rasgos, uno obtuvo las posesiones europeas, otro las africanas y otro las asiáticas. La parte europea, cayó últimamente en poder de los descendientes de Antígono; Tolomeo, que obtuvo Egipto, hizo de Alejandría su capital; Seleuco, que obtuvo Asia después de muchas guerras, estaba demasiado ocupado con sus campañas para tener una capital fija, pero en los últimos tiempos Antioquía fue la ciudad principal de su dinastía.

Ambos, los tolomeos y los seléucidas (como se llamaron los de la dinastía de Seleuco) abandonaron las tentativas de Alejandro de producir una fusión entre griegos y bárbaros, y establecieron tiranías militares basadas, al principio, sobre una parte del ejército macedónico reforzado con mercenarios. Los tolomeos sostuvieron Egipto con fácil seguridad; pero en Asia, dos siglos de confusas guerras dinásticas sólo concluyeron con la conquista romana. Durante estos siglos, Persia fue conquistada por los partos, y los griegos bactrianos estuvieron cada vez más aislados.

En el siglo II a. C. (tras lo cual declinaron rápidamente) tuvieron un rey, Meandro, cuyo Imperio en la India era muy extenso. Han sobrevivido en Pali un par de diálogos entre él y un budista, y en parte, en una traducción china. El doctor Tarn sugiere que el primero de ellos se basa en un original griego; el segundo, que concluye con la abdicación de Menandro, convirtiéndose en santo budista, no lo es ciertamente.

El budismo, en este tiempo, era una religión vigorosamente proselitista. Asoka (264-228), el santo rey budista, registra, en una inscripción todavía existente, que envió misioneros a todos los reyes macedónicos: «Y ésta es la principal conquista en opinión de Su Majestad: la conquista por la Ley; esto también es lo que efectuó Su Majestad a la vez en sus propios dominios y en los reinos vecinos de hasta seiscientas leguas, aun adonde el rey griego Antíoco reside, y más allá de Antíoco, donde residen los cuatro reyes respectivamente llamados Tolomeo, Antígono, Magas y Alejandro… y asimismo aquí, en los dominios del rey, entre los Yonas»[3] (los griegos del Punjab). Por desgracia, ningún relato occidental de estos emisarios ha sobrevivido.

Babilonia fue influida mucho más profundamente por el helenismo. Como hemos visto, el único antiguo que secundó a Aristarco de Samos en el mantenimiento del sistema copernicano fue Seleuco de Seleucia, en el Tigris, que floreció hacia 150 a. C. Tácito nos refiere que en el siglo I d. C., Seleucia no había «incurrido en las costumbres bárbaras de los partos, sino que todavía conservaba las instituciones de Seleuco,[4] su fundador griego. Trescientos ciudadanos elegidos por su riqueza y su prudencia componían un a modo de Senado; el populacho también tenía su parte de Poder».[5] Por toda la Mesopotamia, como más allá del Oeste, el griego llegó a ser el lenguaje de la literatura y de la cultura, y así se mantuvo hasta la conquista mahometana.

Siria (excluida Judea) llegó a estar completamente helenizada en las ciudades, en lo que se refiere al lenguaje y a la literatura. Pero las poblaciones rurales, que eran más conservadoras, retuvieron las religiones y los lenguajes a que estaban acostumbradas.[6] En Asia Menor, las ciudades griegas del litoral experimentaron durante siglos una influencia de sus vecinos bárbaros. Esto fue intensificado por la conquista macedónica. El primer conflicto del helenismo con los judíos se relata en el *Libro de los Macabeos*. Es una historia profundamente interesante, sin semejanza con ninguna otra del Imperio macedónico. Trataré de ello con mayor amplitud cuando me refiera al origen y crecimiento del cristianismo. En ninguna otra parte encontró la influencia griega tan tenaz oposición.

Desde el punto de vista de la cultura helenística, el éxito más brillante del siglo III a. C. fue la ciudad de Alejandría. Egipto estaba menos expuesto a la guerra que las zonas europea y asiática del dominio macedónico, y Alejandría estaba en una posición extraordinariamente favorable para el comercio. Los tolomeos eran protectores del saber y atrajeron a su capital a muchos de los hombres mejores de su época. Los matemáticos llegaron a ser y continuaron siéndolo, hasta la caída de Roma, en su mayor parte, alejandrinos. Arquímedes, es cierto, era siciliano y pertenecía a una parte del mundo donde las Ciudades-Estados griegas (hasta el momento de su muerte, en 212 a. C.) conservaban su independencia; pero había estudiado también en Alejandría. Eratóstenes fue bibliotecario de la famosa biblioteca

de Alejandría. Los matemáticos y los hombres de ciencia relacionados más o menos íntimamente con Alejandría en el siglo III a. C. eran tan capaces como los griegos de los siglos precedentes, y realizaron trabajos de igual importancia. Pero no eran como sus predecesores, hombres que concretasen todo su aprendizaje en su especialidad y se propusieron universalizar la filosofía; eran especialistas en el sentido moderno. Euclides, Aristarco, Arquímedes y Apolonio se contentaban con ser matemáticos; en filosofía no aspiraban a la originalidad.

La especialización caracterizó la época en todos los aspectos, no sólo en el mundo del saber. En las ciudades griegas, con Gobierno propio, de los siglos V y VI el hombre capaz presumía de ser capaz de todo. Sería, llegada la ocasión, soldado, político, legislador o filósofo. Sócrates, aunque detestaba la política, no pudo evitar verse mezclado en disputas políticas. En su juventud fue soldado y (a despecho de su negativa en la *Apología*) estudiante de ciencias físicas. Protágoras, cuando pudo ahorrar tiempo del que dedicaba a enseñar escepticismo a la juventud aristocrática que buscaba la última novedad, redactó un código para Turios. Platón se entremetió en la política, aunque con poca fortuna. Jenofonte, cuando no era comentador de Sócrates ni señor rural, fue general de una famosa campaña. Los matemáticos pitagóricos intentaron adquirir el gobierno de las ciudades. Todo el mundo tenía que servir en jurados y cumplir otros varios deberes públicos. En el siglo III cambió todo esto. Continuó, es cierto, habiendo políticos en las viejas Ciudades-Estado, pero fueron de aldea, puesto que Grecia estaba a merced de los soldados macedónicos. Las luchas serias por el Poder se dirimieron entre los soldados macedónicos; no suponían cuestiones de principios, sino mera distribución de territorios entre aventureros rivales. En la administración y en las materias técnicas, estos más o menos incultos soldados, emplearon a griegos como expertos; en Egipto, se hicieron obras excelentes de irrigación y drenaje. Fueron soldados, administradores, físicos, matemáticos, filósofos; pero no hubo ni uno solo que lo fuese todo a la vez.

La edad era tal que en ella un hombre que tuviese dinero y no deseara el Poder, gozaría de una vida muy agradable, siempre en el supuesto de que a

ningún ejército de rufianes se le ocurriese cruzarse en su camino. Hombres cultivados que encontraron el favor de algún príncipe pudieron gozar un alto grado de lujo, con tal que fuesen diestros aduladores y no reparasen en ser el blanco de las burdas mofas reales. Pero no había seguridad. Una revolución palatina desagradaría al patrón del sabio adulador; los gálatas podían destruir la villa del rico; la ciudad de uno podía ser saqueada en cualquier incidente de una guerra dinástica. En tales circunstancias no es maravilloso que la gente emprendiese la adoración de la diosa Fortuna o Azar. Nada parecía racional en el orden de los asuntos humanos. Los que insistieron con obstinación en hallar racionalidad, donde fuera, la apartaron de sí mismos y decidieron, como el Satanás de Milton, que

> La mente es su propio lugar y por sí misma
> puede hacer un cielo del infierno, un infierno del cielo.

Excepto para los aventureros buscadores de sí mismos, ya no había ningún incentivo para interesarse por los asuntos públicos. Después del brillante episodio de las conquistas de Alejandro, el mundo helenístico se hundía en el caos, porque carecía de un déspota lo bastante fuerte para lograr una supremacía estable o de principios suficientemente poderosos para producir la cohesión social. La inteligencia griega, enfrentada con los nuevos problemas políticos, mostró una incompetencia absoluta. Los romanos, sin duda, eran estúpidos y brutales comparados con los griegos; pero al menos crearon orden. El antiguo desorden de los días de la libertad había sido tolerable, porque los ciudadanos tenían una parte en él; pero el nuevo desorden macedónico, impuesto a los súbditos por gobernantes incompetentes, fue totalmente intolerable, más aún que el posterior sometimiento a Roma.

Había gran descontento social y miedo a la revolución. Los salarios del trabajo libre bajaron, probablemente debido a la competencia del trabajo de los esclavos orientales; y entre tanto, los precios de lo necesario subían. Se da con Alejandro, en el principio de su empresa, cuando habiendo concertado tratados, se propuso reservar al pobre su sitio. «En los tratados hechos en 335 entre Alejandro y los Estados de la Liga de Corinto, se

determinó que el Concejo de la Liga y la representación de Alejandro fueran a ver que en ninguna ciudad de la Liga hubiera confiscación de la propiedad personal, o división de tierras, o cancelación de deudas, o liberación de esclavos con fines revolucionarios».[7] Los Bancos del mundo helénico estaban en los templos; poseían el oro de la reserva y controlaban el crédito. A principios del siglo III el templo de Apolo en Delos hizo empréstitos al diez por ciento; en tiempos pasados la tarifa del interés había sido aún más alta.[8]

Trabajadores libres que encontraban insuficientes los salarios aun para las necesidades más simples, si eran jóvenes y vigorosos, lograban obtener el empleo de mercenarios. La vida de un mercenario, sin duda, estaba llena de penalidades y peligros, pero ofrecía también grandes posibilidades. Podía caberle en suerte alguna rica ciudad oriental; podía ofrecérsele la coyuntura de un motín lucrativo. Hubiera sido peligroso para un comandante intentar licenciar sus tropas, y ésta pudo haber sido una de las razones por las que las guerras eran casi continuas.

El viejo espíritu cívico sobrevivió más o menos en las antiguas ciudades griegas, pero no en las nuevas fundadas por Alejandro, sin exceptuar Alejandría. En los primeros tiempos, una nueva ciudad era siempre una colonia compuesta por emigrantes de alguna antigua, y permanecía vinculada con su madre por un lazo sentimental. Este género de sentimiento tenía una gran longevidad, como se demuestra, por ejemplo, en las actividades diplomáticas de Lampsaco en el Helesponto, por el año 196 a. C. Esta ciudad fue amenazada por el rey seléucida Antíoco, y decidió apelar a Roma para que la protegiese. Se envió una embajada, pero no fue directamente a Roma; vino antes, a pesar de la inmensa distancia, a Marsella que, como Lampsaco, era una colonia de Focea, y era, además, vista con buenos ojos por los romanos. Los ciudadanos de Marsella, habiendo escuchado un discurso del enviado, decidieron mandar en seguida una misión diplomática suya a Roma, para apoyar a la ciudad hermana. Los galos, que vivían hacia el interior de Marsella, se les unieron con una carta a sus parientes del Asia Menor, los gálatas, recomendándoles Lampsaco a su amistad. Roma, naturalmente, estaba satisfecha del pretexto para mediar

en los asuntos del Asia Menor, y por su intervención Lampsaco conservó la libertad, hasta que dejó de ser conveniente para los romanos.[9]

En general, los gobernantes de Asia se llamaron a sí mismos «filohelenos» y favorecieron a las viejas ciudades griegas todo lo que la política y las necesidades permitieron. Las ciudades deseaban, y (cuando pudieron) lo reclamaron como un derecho, el Gobierno democrático independiente, la ausencia de tributos y la libertad de una guarnición real. Esto fue un mérito mientras se las conciliaba, porque eran ricas, podían proporcionar mercenarios y muchas de ellas tenían puertos importantes. Pero si se ponían de parte contraria en una guerra civil, se exponían a sí mismas a alargar la conquista. En conjunto, los seléucidas y las otras dinastías que crecían gradualmente trataron de un modo tolerable con ellos, pero fueron excepciones.

Las nuevas ciudades, aunque tenían medidas de Gobierno propio, no conservaban las mismas tradiciones que las viejas. Los ciudadanos no eran de origen homogéneo, sino de todas las partes de Grecia. Eran aventureros en su mayor parte, como los *conquistadores* o los colonos de Johanesburgo, no piadosos peregrinos como los primeros colonizadores griegos o los fundadores de Nueva Inglaterra. En consecuencia, ninguna de las ciudades de Alejandro constituyó una fuerte unidad política. Esto fue conveniente desde el punto de vista de la gobernación del rey, pero una debilidad desde el punto de vista de la difusión del helenismo.

La influencia de la religión no griega y de la superstición en el mundo helenístico fue perniciosa en gran parte, pero no del todo. Pudo no haber sido este el caso. Judíos, persas y budistas, todos ellos tenían religiones que eran con mucho definitivamente superiores al politeísmo popular griego, y aun pudieron haber sido estudiadas con provecho por los mejores filósofos. Por desgracia, fueron los babilonios, o caldeos, quienes más impresionaron la imaginación de los griegos. Fue ante todo, su fabulosa antigüedad; los registros sacerdotales se remontaban a miles de años y declaraban milenios más. Luego había cierta sabiduría genuina: los babilonios pudieron más o menos predecir los eclipses mucho antes que los griegos. Pero éstas eran simples causas de receptividad; lo que se aceptó fue, en su mayor parte, la

astrología y la magia. «La astrología —dice el profesor Gilbert Murray— cayó sobre la mente helenística como una nueva plaga cae sobre la gente de las islas remotas. La tumba de Ozymandias, descrita por Diodoro, fue cubierta por signos astrológicos, y la de Antíoco I, que había sido descubierta en Commagene, es del mismo carácter. Les era natural a los monarcas creer que las estrellas velaban por ellos. Pero cada cual estaba dispuesto a recibir el germen».[10] Parece que la astrología fue enseñada a los griegos por primera vez en tiempos de Alejandro, por un caldeo llamado Berosus, que enseñó en Cos y, de acuerdo con Séneca, «interpretó a Bel». «Esto —dice el profesor Murray— significa que tradujo al griego el *Ojo de Bel*, un tratado en setenta tablas, hallado en la biblioteca de Assurbanipal (686-626 a. C.), pero compuesto por Sargón I en el tercer milenio a. C.».[11]

Como veremos, aun la mayoría de los mejores filósofos, incurrió en la creencia en la astrología. Ello supone, puesto que imagina predecible el futuro, una creencia en la necesidad o hado, que podría establecerse contra el credo predominante en la fortuna. Sin duda, la mayoría de los hombres creyó en ambos y nunca reparó en su consecuencia.

La confusión general estaba destinada a traer la decadencia moral, más aún que el debilitamiento intelectual. Las épocas de incertidumbre prolongada, en tanto son compatibles con el más alto grado de santidad en unos pocos, son enemigas de las prosaicas virtudes cotidianas de los ciudadanos respetables. Nadie se dedica a acumular ganancias cuando mañana pueden disiparse todos sus ahorros; nadie favorece la honradez, cuando la persona con quien se practica es casi seguro que os estafe; nadie se adhiere a una causa, cuando ninguna causa es importante ni tiene ninguna probabilidad de victoria estable; no hay ningún argumento en favor de la verdad, cuando sólo la flexible tergiversación hace posibles la conservación de la vida y de la fortuna. El hombre cuya virtud no tiene otro origen que una prudencia puramente terrena, en un mundo así se convertirá en un aventurero si tiene valor, y, si no lo tiene, buscará la oscuridad como un tímido contemporizador.

Menandro, que pertenece a esta época, dice:

> Así he conocido muchos casos
> de hombres que, aunque no eran bribones por naturaleza,
> llegaron a serlo, por necesidad, a través de la desgracia.

Esto resume el carácter moral del siglo III a. C., fuera de algunos pocos hombres excepcionales. Aun entre estos pocos el miedo reemplazó a la esperanza; el fin de la vida fue más bien escapar a la desgracia que lograr el bien positivo. «La metafísica se queda en segundo término y la ética, ahora individual, reviste la mayor importancia. La filosofía ya no es el pilar de fuego que llevan delante unos pocos intrépidos buscadores de la verdad; es más bien una ambulancia que sigue a la romería de la lucha por la existencia y despluma al débil y al herido».[12]

CAPÍTULO XXVI

Cínicos y escépticos

Las relaciones de los intelectuales eminentes con la sociedad coetánea han sido muy diferentes en las diversas edades. En algunas épocas afortunadas han estado, en conjunto, en armonía con sus ambientes, sugiriendo sin duda tales reformas cuando les parecían necesarias, pero ingenuamente confiados en que las sugerencias suyas serían bien recibidas y no desagradarían al mundo en que ellos se hallaban, aunque siguiese sin reformar. En otro tiempo han sido revolucionarios, considerando que se anhelaban los cambios radicales, pero aguardando a que, en parte como resultado de su defensa, estos cambios se realizarían en un futuro próximo. En otros momentos han desesperado del mundo y sentido que, aunque ellos mismos supiesen lo que necesitaban, no había esperanza de que se cumpliese. Este proceso se convirtió con facilidad en la más honda desconfianza, pues consideraba la vida en la Tierra como mala en esencia, y esperaba lo bueno sólo de una vida futura o de una cierta transfiguración mística.

En algunas ocasiones, todas estas actitudes han sido adoptadas por diferentes hombres que vivían al mismo tiempo. Considérese, por ejemplo, la primera parte del siglo XIX. Goethe es cómodo, Bentham reformador, Shelley revolucionario y Leopardi pesimista. Pero en la mayor parte de los períodos ha habido un tono predominante entre los grandes escritores. En Inglaterra fueron cómodos bajo Isabel y en el siglo XVIII; en Francia se hicieron revolucionarios hacia 1750; en Alemania han sido nacionalistas desde 1813 hasta el fin del nazismo.

Durante el período de la dominación eclesiástica del siglo V al XV, hubo un cierto conflicto entre lo que se creía de este modo teórico y lo realmente sentido. Teóricamente, el mundo era un valle de lágrimas, una preparación, en medio de la tribulación, para el mundo que iba a venir. Pero en la práctica, los escritores, al ser casi todos clérigos, no podían dejar de sentir alegría por el Poder de la Iglesia; hallaron oportunidad para la abundante actividad de un género que ellos creían útil. Tenían, por lo tanto, la mentalidad de una clase gobernante, no la de hombres que se sintiesen a sí mismos desterrados en un mundo extraño. Esto forma parte del curioso dualismo que atraviesa toda la Edad Media, debido al hecho de que la Iglesia, aunque se apoyaba en otras creencias ultramundanas, era la institución más importante del mundo cotidiano.

La preparación psicológica de la cristiandad para la otra vida empieza en el período helenístico y se entronca con el eclipse de la Ciudad-Estado. Hasta Aristóteles, los filósofos griegos, aunque podían quejarse de esto o de aquello, no estaban, en su mayoría, cósmicamente desesperados, ni se sentían a sí mismos políticamente impotentes. Podían, a veces, pertenecer a un partido vencido, pero de ser así, su derrota se debía a las vicisitudes del conflicto, no a una inevitable impotencia de los sabios. Aun aquellos que, como Pitágoras, y Platón en cierto modo, condenaron el mundo de las apariencias y buscaron evasión en el misticismo, tenían planes prácticos para hacer que las clases gobernantes fueran santas y sabias. Cuando el Poder político pasó a manos de los macedónicos, los filósofos griegos, como es natural, se apartaron de la política, consagrándose más al problema de la virtud individual o salvación. No preguntaban ya: ¿cómo pueden los hombres crear un buen Estado? Preguntaban, más bien: ¿cómo pueden los hombres ser virtuosos en un mundo perverso o felices en un mundo de sufrimientos? El cambio, es cierto, fue sólo de grado; tales cuestiones habían sido formuladas antes, y los últimos estoicos, por algún tiempo, otra vez se relacionaron con la política: la política de Roma, no la de Grecia. Pero el cambio era, a pesar de todo, real. Excepto dentro de cierto límite, durante el período romano del estoicismo, la actitud de los que pensaban y sentían en serio se hizo increíblemente subjetiva e individualista, hasta que,

al final, el cristianismo desplegó el evangelio de la salvación individual, que inspiró el celo misionero y creó la Iglesia. Hasta que ocurrió, no hubo institución a la que el filósofo pudiera adherirse de todo corazón y, por consiguiente, no había ninguna salida adecuada para su legítimo afán de Poder. Por esta razón los filósofos del período helenístico son más limitados como seres humanos que los hombres que vivieron mientras la Ciudad-Estado pudo inspirar todavía obediencia. Pensaron todavía porque no podían remediarlo; pero apenas si esperaban que sus pensamientos produjesen frutos en el mundo de los negocios.

Cuatro escuelas de filosofía se fundaron en los tiempos de Alejandro. Las dos primeras: la estoica y la epicúrea, serán objeto de posteriores capítulos; ahora trataremos de cínicos y de escépticos.

La primera de estas escuelas se deriva, a través de su fundador Diógenes, de Antístenes, un discípulo de Sócrates, unos veinte años más viejo que Platón. Antístenes era un carácter notable; en ciertos aspectos, algo así como Tolstoi. Hasta después de la muerte de Sócrates vivió en el círculo aristocrático de sus condiscípulos y no mostró ningún signo de heterodoxia. Pero algo le incitó —sea la derrota de Atenas, la muerte de Sócrates o cierto disgusto por el ergotismo filosófico—, ya no muy joven, a despreciar las cosas que anteriormente estimara. No tenía nada, sino la simple bondad. Se asoció con los hombres trabajadores y vistió como ellos. Adoptó un aire práctico al perorar, en un estilo que el inculto podía comprender. Reputó de viles a todos los filósofos refinados; cuanto tuviera que conocerse, podía ser conocido por el hombre sencillo. Creía en la «vuelta a la naturaleza», y llevó este credo muy lejos. No había que tener gobierno ni propiedad privada, ni matrimonio, ni religión establecida. Sus seguidores, si no él mismo, condenaron la esclavitud. No era exactamente ascético, pero despreciaba el lujo y todo lo que fomentaba los placeres artificiales de los sentidos. «He sido más bien loco que voluptuoso», dice. [13]

La fama de Antístenes fue sobrepasada por su discípulo Diógenes, «un joven de Sinope, en el Euxino, al que él (Antístenes) no acogió de buenas a primeras; era hijo de un desacreditado prestamista enviado a prisión por

falsificar moneda. Antístenes despidió al mozo, pero éste no hizo caso; le golpeó con el bastón, pero siguió sin moverse. Quería *sabiduría* y juzgaba que Antístenes podía dársela. Su objetivo en la vida era hacer lo que su padre había hecho: "falsificar moneda", pero en mucha mayor escala. Falsificaría todos los cuños corrientes en el mundo. Todos los sellos convencionales eran falsos. Los hombres, sellados como generales y reyes; las cosas, selladas como el honor y la sabiduría; la felicidad y la riqueza todo era vil metal con inscripciones falsas».[14]

Decidió vivir como un perro y fue por eso llamado *cínico*, que significa *canino*. Rechazó todas las convenciones, fuesen de religión, de modales, de vestidos, de habitación, de comida o de decencia. Se ha dicho que vivió en un tonel, pero Gilbert Murray nos asegura que es un error: era un gran cántaro de la clase de los usados en los tiempos primitivos para los entierros.[15] Vivió mendigando como un faquir indio. Proclamó su hermandad no sólo con la raza humana, sino también con los animales. Fue un hombre sobre el cual se amontonaron las leyendas, incluso en vida. Todo el mundo sabe que Alejandro le visitó y le preguntó si deseaba favor; «sólo que no me quites el sol», replicó.

La doctrina de Diógenes no era, de ningún modo, lo que ahora llamaríamos cínica, sino precisamente lo contrario. Sentía una ardiente pasión por la *virtud*, en comparación con la cual reputaba los bienes terrenos como indignos de contarse. Buscaba la virtud y la libertad moral en la liberación del deseo: «sé indiferente a los bienes que la fortuna te otorga y te librarás del miedo». En este aspecto, su doctrina, como veremos, fue imitada por los estoicos, pero no le siguieron en rechazar las amenidades de la civilización. Consideraba que Prometeo fue castigado con justicia por traer al hombre las artes, que han producido la complicación y lo artificioso de la vida moderna. En esto se parece a los taoístas, a Rousseau y a Tolstoi; pero era más consecuente que ellos.

Su doctrina, aunque él fuese contemporáneo de Aristóteles, perteneció por su carácter a la edad helenística. Aristóteles es el último filósofo griego que se enfrenta con el mundo alegremente; después de él, todos practican, en una forma o en otra, una filosofía de retirada. El mundo es malo;

aprendamos a independizarnos de él. Los bienes externos son precarios; son dones de la fortuna; no el premio de nuestros esfuerzos. Sólo los bienes subjetivos —la virtud o el contentamiento por la resignación— son seguros, y sólo ellos, por lo tanto, tendrán valor para el hombre prudente. Personalmente, Diógenes era un hombre lleno de vigor, pero su doctrina, como todo lo relativo a la edad helenística, era una llamada al hombre cansado, en el que la decepción hubiese destruido el gusto natural. Y no era ciertamente una doctrina concebida para promover arte, ciencia, política, estadística o cualquiera otra actividad útil, excepto la de protestar contra el poder del mal.

Es interesante observar el efecto que tuvo la doctrina cínica cuando se popularizó. En la primera parte del siglo III a. C., los cínicos estaban de moda, especialmente en Alejandría. Publicaban cortos sermones para indicar lo fácil que es obrar sin posesiones materiales, lo feliz que se puede ser con la comida sencilla, lo caliente que se puede estar en invierno sin ropas costosas (¡lo cual sería verdad, en Egipto!), lo tonto que es sentir afecto por el propio suelo nativo, o tristeza cuando se muere un hijo o un amigo. «Porque mi hijo o mi esposa hayan muerto —dice Teles, que era uno de estos cínicos populares—, ¿hay razón para que me desentienda de mí mismo, que aún vivo, y deje de cuidarme de mi propiedad?».[16] En este punto se hace difícil experimentar simpatía por la vida sencilla, que se ha hecho demasiado sencilla. Uno se pregunta quiénes disfrutaban con estos sermones. ¿Era el rico que deseaba pensar en los sufrimientos de un pobre imaginario? ¿O era el nuevo pobre, que intentaba despreciar al triunfante hombre de negocios? ¿O eran los parásitos, persuadiéndose a sí mismos de que la caridad aceptada por ellos no tenía importancia? Teles dice a un rico: «Tú das liberalmente y yo tomo liberalmente de ti, no arrastrándome ni envileciéndome a mí mismo con bajeza ni descontento».[17] Una doctrina muy conveniente. El cinismo popular no enseñó la abstinencia de las cosas buenas de este mundo, sino sólo una cierta indiferencia hacia ellas. En el caso de un prestamista, esto podría tomar la forma de minimizar la obligación al prestador. Puede verse cómo adquirió la palabra *cínico* su

significado cotidiano. Lo mejor de la doctrina cínica pasó al estoicismo, que fue una filosofía más compleja y formada.

El escepticismo, como doctrina de escuela, fue proclamada antes que nadie por Pirro, que perteneció al ejército de Alejandro y le acompañó hasta la India. Parece que esto le deparó un gusto suficiente por los viajes y que pasó el resto de su vida en su ciudad natal, Elis, donde murió en 275 a. C. No hay grandes novedades en su doctrina, de no ser una cierta sistematización y formalización de las viejas dudas. El escepticismo, con respecto a los sentidos, había turbado a los filósofos griegos desde una época muy antigua; las únicas excepciones fueron los que, como Parménides y Platón, negaron el valor cognoscitivo de la percepción, e hicieron de su negación una oportunidad para un dogmatismo intelectual. Los sofistas, especialmente Protágoras y Gorgias, fueron impelidos por las ambigüedades y por las aparentes contradicciones de la percepción sensorial a un subjetivismo no muy diferente del de Hume. Parece que Pirro (que con suma prudencia no escribió libros) había añadido el escepticismo moral y lógico al escepticismo de los sentidos. Se dice que sostuvo que nunca tendría un fundamento racional para preferir un modo de obrar a otro. En la práctica esto significa que hay que adaptarse a las costumbres del país donde se habita. Un discípulo suyo moderno iría a la iglesia el domingo y ejecutaría correctas genuflexiones, pero sin ninguna de las creencias religiosas que se supone inspiran estas acciones. Los antiguos escépticos vinieron a través de todo el ritual pagano y fueron, incluso, a veces sacerdotes; su escepticismo les aseguraba que esta conducta no resultaría desacertada y su sentido común (que sobrevivió a su filosofía) les certificaba que era conveniente.

El escepticismo, naturalmente, constituyó una llamada para muchas mentes no filosóficas. La gente observó la diversidad de escuelas y la acerbidad de sus disputas, y decidió que todas aspiraban a un conocimiento que de hecho era inasequible. El escepticismo era la consolación del hombre perezoso, puesto que demuestra que el ignorante es tan sabio como el hombre de reputado saber. Los hombres que por temperamento requieren un evangelio, quedarían insatisfechos; pero como toda doctrina del período

helenístico, se recomienda a sí misma como antídoto contra el tormento. ¿Por qué turbarse por el futuro? Es incierto en absoluto. Hay que gozar del presente: «lo que está por venir es todavía inseguro». Por estas razones el escepticismo gozó de un considerable éxito popular.

Se habrá observado que el escepticismo, como filosofía, no es meramente duda, sino lo que puede llamarse duda dogmática. El hombre de ciencia dice: «Creo que esto es así y así; pero no estoy seguro». El hombre de curiosidad intelectual dice: «No sé cómo es, pero espero saberlo». El filósofo escéptico dice: «Nadie sabe y nadie podrá saber nunca». Ese elemento de dogmatismo es lo que hace vulnerable el sistema. Los escépticos, desde luego, niegan que sostengan la imposibilidad de conocer dogmáticamente, pero sus negativas no son muy convincentes.

Timón, discípulo de Pirro, no obstante, anticipó algunos argumentos intelectuales, que desde el punto de vista de la lógica griega, eran muy difíciles de combatir. La única lógica admitida por los griegos era deductiva, y toda deducción tenía que partir, como en Euclides, de principios generales, considerados como evidentes en sí mismos. Timón niega la posibilidad de hallar dichos principios. Todas las cosas, por ende, tendrán que probarse por medio de algo más y todo argumento será circular o una cadena infinita suspendida en el vacío. En cualquiera de los dos casos, nada puede ser probado. Este argumento, como podemos ver, corta de raíz la filosofía aristotélica que dominó la Edad Media.

Algunas formas del escepticismo que, en nuestros días, son defendidas por hombres no escépticos, no se les habían presentado a los escépticos de la Antigüedad. No dudaron de los fenómenos o de la proposición de cuestiones que, en su opinión, sólo expresaban lo que sabemos directamente en relación con los fenómenos. La mayor parte de la obra de Timón se ha perdido, pero dos fragmentos que se conservan ilustran este punto. Uno dice: «el fenómeno es siempre válido». El otro dice: «me niego a afirmar que la miel sea dulce; admito en absoluto que parece dulce».[18] Un escéptico moderno indicaría que el fenómeno *ocurre* simplemente y no es válido ni inválido; lo que es válido o inválido debe ser un aserto, y ninguno puede estar tan estrechamente ligado al fenómeno como para no ser capaz

de falsedad. Por la misma razón diría que el aserto «la miel parece dulce» es sólo muy probable, no absolutamente probado.

En ciertos aspectos, la doctrina de Timón era muy semejante a la de Hume. Sostiene que algo que nunca hubiera sido observado —los átomos, por ejemplo— no podría deducirse válidamente, pero cuando dos *fenómenos* han sido observados juntos con frecuencia, podrían deducirse el uno del otro.

Timón vivió en Atenas durante los últimos años de su larga vida y murió en 235 a. C. Con su muerte la escuela de Pirro, como escuela, llegó a su fin, pero sus doctrinas, algo modificadas, fueron adoptadas, por extraño que pueda parecer, por la Academia, que representaba la tradición platónica.

El hombre que efectuó esta sorprendente revolución filosófica fue Arcesilao, un contemporáneo de Timón, que murió anciano hacia 240 a. C. Lo que la mayoría de los hombres han tomado de Platón es la creencia en un mundo intelectual suprasensible y en la superioridad del alma inmortal sobre la carne mortal. Pero Platón era polifacético y, en algunos aspectos, podría considerarse que estaba enseñando escepticismo. El Sócrates platónico profesa no conocer nada; nosotros, naturalmente, consideramos esto como ironía, pero podría ser tomado en serio. Muchos de los diálogos no llegan a ninguna conclusión positiva y tienden a dejar al lector en dubitación. Algunos —la segunda mitad del *Parménides*, por ejemplo—, parecerían no tener ningún propósito, salvo el de mostrar que cada uno de los aspectos de toda cuestión pueden sostenerse con la misma aprobación. La dialéctica platónica podría ser tratada como un fin más que como un medio, y tratada así se presta admirablemente a la defensa del escepticismo. Éste parece haber sido el sentido como Arcesilao interpretó al hombre a quien todavía profesaba seguir. Había decapitado a Platón pero, en cierto modo, el torso restante era genuino.

La manera de enseñar de Arcesilao se habría elogiado mucho si los jóvenes a quienes enseñaba hubiesen sido capaces de evitar que los paralizase. No mantenía ninguna tesis, pero refutaba cualquier tesis establecida por un alumno. A veces él mismo anticipaba dos tesis contradictorias en ocasiones sucesivas, mostrando la forma de argumentar

convincentemente en favor de cada una. Un alumno bastante fuerte para rebelarse hubiera aprendido destreza y a evitar las falsedades; en efecto, ninguno parece haber aprendido nada, excepto habilidad e indiferencia por la verdad. Tan grande fue la influencia de Arcesilao que la Academia permaneció escéptica durante unos doscientos años.

En medio de este período escéptico, ocurrió un incidente divertido. Carnéades, digno sucesor de Arcesilao como jefe de la Academia, fue uno de los tres filósofos enviados por Atenas en misión diplomática a Roma en el año 156 a. C. No vio ninguna razón para que su dignidad de embajador impidiera su principal objetivo, y anunció una serie de conferencias en Roma. Los jóvenes que, en aquel tiempo, estaban ansiosos de imitar los modales griegos y de adquirir cultura griega, se congregaron para oírle. Su primera conferencia expuso los conceptos de Aristóteles y Platón sobre la justicia, y fue muy edificante. Su segunda, sin embargo, estaba encaminada a refutar todo lo dicho en la primera, no con el criterio de establecer conclusiones opuestas, sino simplemente para demostrar que toda conclusión carece de garantía. El Sócrates de Platón había argüido que vulnerar la justicia era un daño mayor para el perpetrador que padecer la injusticia. Carnéades, en su segunda conferencia, trató de esta tesis con desdén. Los grandes Estados, señaló, han llegado a serlo por agresiones injustas contra sus vecinos debilitados; en Roma esto no podía negarse. En un naufragio se puede salvar la vida a expensas de otro más débil y es un loco el que no lo hace. «Primero las mujeres y los niños», parece pensar, no es una máxima que lleve a la supervivencia personal. ¿Qué harías si huyendo de un enemigo victorioso hubieses perdido tu caballo, pero encontrases un camarada herido y a caballo? Si eres razonable le arrastrarías hasta quitarle el caballo, ordene lo que quiera la justicia. Esta argumentación, no muy edificante, es sorprendente en un continuador nominal de Platón, pero parece haber agradado a la juventud romana de espíritu moderno.

Hubo un hombre a quien no agradó —el más viejo de los Catones—, que representaba al austero, firme, estúpido y brutal código por medio del cual Roma había derrotado a Cartago. De la juventud a la vejez había

vivido sencillamente, levantándose temprano, practicando severas labores manuales, comiendo sólo alimentos frugales y no vistiendo nunca una toga que costase más de cien peniques. Para con el Estado era escrupulosamente honrado y rehuía todo soborno o pillaje. Exigió de los romanos todas las virtudes que él mismo practicaba y afirmó que acusar y perseguir al malvado era lo mejor que un hombre honrado puede hacer. Él dio vigor, en la medida de sus posibilidades, a la vieja severidad romana de maneras: «Catón expulsó del Senado también a un tal Manilio, que tenía muchas probabilidades de ser cónsul el año siguiente, sólo porque besó a su esposa demasiado amorosamente a la luz del día y delante de su hija y, reprobándolo por ello, le dijo que su esposa nunca le había besado sino cuando tronaba».[19]

Cuando estuvo en el Poder reprimió el lujo y los festines. Hizo a su esposa, no sólo amamantar a sus propios hijos, sino también a los de sus esclavos, a fin de que habiendo sido nutridos por la misma leche, amasen a sus hijos. Cuando sus esclavos eran demasiado viejos para trabajar, los vendía sin remedio. Insistió en que sus esclavos estuvieran siempre trabajando o durmiendo. Los animaba a disputar entre sí, porque «no podía soportar que fuesen amigos». Cuando un esclavo había cometido una grave falta, llamaba a sus otros esclavos y los inducía a condenar a muerte al delincuente; ejecutaba la sentencia con sus propias manos en presencia de los otros.

El contraste entre Catón y Carnéades era de lo más completo: el uno brutal, con una moralidad demasiado rígida y demasiado tradicional; el otro innoble, con una inmoralidad demasiado laxa y corrompida por la disolución social del mundo helenístico.

«Marco Catón, incluso desde el momento en que los jóvenes empezaron a estudiar la lengua griega y aumentó su estimación en Roma, odiaba esto: temía que la juventud de Roma, deseosa de enseñanza y elocuencia, abandonara por completo el honor y la gloria de los ejércitos… Así, abiertamente juzgó un día como falta ante el Senado que los embajadores estuvieran tanto tiempo allí y no hubieran despachado; considerando también que eran astutos y podrían fácilmente persuadir de lo que quisieran.

Y si no hubiera ningún otro aspecto, éste solo debiera persuadirlos a determinar alguna respuesta para ellos, y a enviarlos de nuevo a sus escuelas a enseñar a los niños de Grecia y a dejar solos a los de Roma a que aprendieran a obedecer las leyes y al Senado, como habían hecho hasta el momento. Entonces habló así al Senado, no por una aviesa voluntad privada o maliciosa que manifestase hacia Carnéades, como algunos hombres pensaron, sino porque odiaba, en general, la filosofía».[20]

Los atenienses, a juicio de Catón, eran una casta pequeña sin ley. No importaba si *ellos* estaban degradados por la frívola sofistica de los intelectuales, pero la juventud romana debía ser puritana, imperialista, insensible y estúpida. Sin embargo, fracasó; los últimos romanos, al mismo tiempo que conservaban muchos de sus vicios, adoptaron también los de Carnéades.

El siguiente jefe de la Academia, después de Carnéades (alrededor de 180 a cerca de 110 a. C.) fue un cartaginés cuyo nombre real era Asdrúbal, pero que en su trato con los griegos prefirió llamarse a sí mismo Clitómaco. A diferencia de Carnéades, que se limitó a ser conferenciante, Clitómaco escribió unos cuatrocientos libros, algunos de ellos en lengua fenicia. Sus principios parecen haber sido los mismos que los de Carnéades. En algunos aspectos fueron útiles. Estos dos escépticos se opusieron a la creencia en la adivinación, la magia y la astrología, que habían llegado a extenderse más cada vez. Desarrollaron también una doctrina constructiva, respecto a los grados de la probabilidad; aunque nunca podrán justificarse hasta la certeza, algunas cosas es más probable que sean verdad que otras. La probabilidad debiera ser nuestro guía en la práctica, puesto que es razonable actuar conforme a la más probable de las hipótesis posibles. Sobre este concepto, la mayoría de los filósofos modernos estarían de acuerdo. Por desgracia, los libros que lo demostraban se han perdido y es difícil reconstruir la doctrina por las alusiones que se conservan.

Después de Clitómaco, la Academia dejó de ser escéptica y desde el tiempo de Antíoco (que murió en el 69 a. C.) sus doctrinas, durante siglos, prácticamente no se distinguieron de las de los estoicos.

El escepticismo, sin embargo, no desapareció. Fue reavivado por el cretense Enesidemo, que procedía de Cnosos, donde por algo que sabemos tuvieron que existir escépticos dos mil años antes, que entretuvieron a los disolutos cortesanos con dudas sobre la divinidad de los domadores de animales. La fecha del nacimiento de Enesidemo es incierta. Rechazó las doctrinas de la probabilidad defendidas por Carnéades y retrocedió a las primeras formas del escepticismo. Su influencia fue considerable; fue seguido por el poeta Luciano en el siglo II d. C. y poco después también por Sexto Empírico, el único filósofo escéptico de la Antigüedad cuyas obras sobreviven. Hay, por ejemplo, un breve tratado, *Argumentos contra la creencia de un Dios*, traducido por Edwyn Bevan en su *Última religión griega*, páginas 52-56; dice que probablemente fue tomado por Sexto Empírico de Carnéades, según Clitómaco.

Este tratado empieza por exponer que, en la *conducta,* los escépticos son ortodoxos: «nosotros los escépticos seguimos en la práctica el camino del mundo, pero sin tener ninguna opinión sobre él. Hablamos de los dioses como si existiesen y les rendimos culto y decimos que ejercen la providencia, pero al decir esto no expresamos ninguna creencia y evitamos la temeridad de los dogmatizadores».

Argumenta luego que la gente difiere respecto a la naturaleza de Dios; por ejemplo, algunos suponen que Él sea corpóreo, algunos incorpóreo. Puesto que no tenemos experiencia de Él, no podemos conocer sus atributos. La existencia de Dios no es evidente en sí misma y, por tanto, necesita probarse. Hay un argumento confuso para demostrar que tal prueba no es posible. A continuación aborda el problema del mal y concluye con estas palabras:

«Aquellos que afirman positivamente que Dios existe, no pueden menos de caer en la impiedad. Porque si dicen que Dios controla todas las cosas, le convierten en el autor de las cosas malas; si, por otra parte, dicen que Él controla algunas cosas solamente, o no controla ninguna, están obligados a hacer a Dios envidioso o impotente y hacer esto es, a todas luces, una impiedad obvia».

Mientras el escepticismo continuó dirigiéndose a unos pocos individuos cultivados hasta cierto período del siglo III a. C., fue contrario al carácter de la época, que se iba convirtiendo cada vez más hacia la religión dogmática y las doctrinas de la salvación. El escepticismo tenía bastante fuerza para que los hombres estuviesen insatisfechos con la religión del Estado, pero no tenía nada positivo, aun en la esfera puramente intelectual, que ofrecer en su lugar. Desde el Renacimiento en adelante, el escepticismo teológico ha sido aumentado en la mayoría de sus defensores con una creencia entusiasta en la ciencia, pero en la Antigüedad no había tal suplemento a la duda. Sin responder a los argumentos de los escépticos, el mundo antiguo se apartó de ellos. Habiéndose desacreditado el Olimpo, el camino había quedado expedito para una invasión de las religiones orientales, lo cual obró en favor de los supersticiosos hasta el triunfo del cristianismo.

CAPÍTULO XXVII

Los epicúreos

Las dos nuevas grandes escuelas del período helenístico, la estoica y la epicúrea, fueron contemporáneas en su fundación. Sus fundadores, Zenón y Epicuro, habían nacido hacia la misma época, estableciéndose en Atenas como jefes de sus respectivas sectas con pocos años de diferencia. Es, pues, cuestión de gustos cuál debamos considerar primero. Empezaré por los epicúreos, porque sus doctrinas quedaron fijadas de una vez para siempre por su fundador, en tanto que el estoicismo tuvo un largo desarrollo, extendiéndose hasta el emperador Marco Aurelio, que murió el 180 a. C.

La mayor autoridad para la vida de Epicuro es Diógenes Laercio, que vivió en el siglo III a. C. Hay, no obstante, dos dificultades: primero, Diógenes Laercio es susceptible de leyendas de poco o de ningún valor histórico; segundo, parte de su *Vida* consiste en reseñar las escandalosas acusaciones aducidas por los estoicos contra Epicuro y no está siempre claro si asegura algo o si sólo menciona algún libelo. Los escándalos inventados por los estoicos son hechos referentes a aquéllos, para recordarlos cuando se elogia su alta moralidad; pero no son hechos relativos a Epicuro. Por ejemplo, existió la leyenda de que su madre era una charlatana sacerdotisa, a lo cual dice Diógenes:

«Ellos (según las apariencias, los estoicos) dicen que tenía costumbre de andar de casa en casa con su madre leyendo plegarias purificadoras y ayudaba a su padre en la enseñanza elemental por una miserable pitanza».

Sobre esto, Bailey comenta:[21] «Si hay algo de cierto en la historia de que llegó a ser una especie de acólito de su madre, que recitaba las fórmulas

de sus encantamientos, se lo pudo inspirar en los primeros años el odio a la superstición, que fue un rasgo tan pronunciado en sus enseñanzas». Esta teoría es atractiva, pero considerada la extremada falta de escrúpulo de la Antigüedad posterior en inventar el escándalo, no creo que pueda aceptarse con fundamento.[22] Esto se opone al hecho de que sintió un afecto inusitadamente fuerte por su madre.[23]

El hecho principal de la vida de Epicuro parece, no obstante, justamente cierto. Su padre era un pobre ateniense, colono en Samos; Epicuro nació en 342-341 a. C., pero no sabemos si fue en Samos o en Ática. En todo caso, su infancia transcurrió en Samos. Declara que empezó el estudio de la filosofía a los catorce años. A la edad de dieciocho, hacia la época de la muerte de Alejandro, fue a Atenas, en apariencia para ratificar su ciudadanía, pero mientras él estuvo allí los colonos atenienses regresaron de Samos (322 a. C.). La familia de Epicuro fue a refugiarse en Asia Menor, donde se reunió con ella. En Taos, ya en su tiempo, o acaso antes, le enseñó filosofía un tal Nausifanes, continuador de Demócrito, según parece. Aunque su madura filosofía debe más a Demócrito que a ningún otro filósofo, nunca expresó más que desprecio por Nausifanes, a quien menciona como *el molusco*.

En el año 311 fundó su escuela, que estuvo primero en Mitilene, luego en Lampsaco y, de 307 en adelante, en Atenas, donde falleció en 271-270 a. C.

Tras los difíciles años de su juventud, su vida en Atenas fue plácida y sólo se vio turbada por su débil salud. Tuvo una casa y un jardín (a lo que parece, separado de la casa) y era en él donde enseñaba. Sus tres hermanos y algunas personas más habían sido miembros de su escuela desde el principio, pero en Atenas su comunidad se acrecentó, no sólo con discípulos filosóficos, sino con amigos y los hijos de ellos, esclavos y heteras. Estas últimas dieron motivo de escándalo a sus enemigos, mas parece que fue injusto por completo. Tuvo una capacidad excepcional para la pura amistad humana y escribió cartas divertidas a los hijos jóvenes de los miembros de su comunidad. No practicó esa dignidad y reserva en la expresión de las

emociones que se esperaba de los filósofos antiguos; sus cartas son asombrosamente naturales y desenfadadas.

La vida de la comunidad era muy sencilla, en parte por principio y en parte, sin duda, por falta de dinero. Su alimentación y su bebida eran principalmente pan y agua, que a Epicuro satisfacían del todo. «Mi cuerpo se estremece de placer —dice— cuando vivo de pan y agua, y desprecio los placeres del lujo, no por sí mismos, sino por los inconvenientes que los siguen». La comunidad dependió en materia económica, por lo menos en parte, de las contribuciones voluntarias. «Envíame queso —escribe— para que cuando me apetezca pueda darme un festín». A otro amigo: «Mándanos presentes para el sostenimiento de nuestro sagrado cuerpo en nombre tuyo y en el de tus hijos». Y otra vez: «La única contribución que reclamo es la de ordenar que los discípulos manden, hasta cuando se hallen entre los hiperbóreos. Deseo recibir de cada uno de vosotros doscientos veinte dracmas[24] al año y nada más».

Epicuro sufrió toda su vida de mala salud, pero aprendió a soportarla con gran fortaleza. Fue él, y no un estoico, quien mantuvo primero que un hombre podía ser feliz en el tormento. Dos cartas escritas, una pocos días antes de morir, otra el día de su muerte, muestran que tenía cierto derecho a esta opinión. La primera dice: «Siete días antes de escribir esto, la estrangulación llegó a ser completa y sufrí dolores tales como cuando le llega a un hombre su última hora. Si algo me ocurriese, cuidad de los hijos de Metrodoro durante cuatro o cinco años, pero no gastéis más en ellos de lo que ahora gastáis en mí». La segunda dice: «En este día verdaderamente feliz de mi vida en que estoy a punto de morir, te escribo. Las molestias de mi vejiga y de mi estómago han seguido su curso con toda su habitual severidad, pero contra todo esto está la alegría de mi corazón al recordar mis conversaciones contigo. Tú, como debo esperar de tu devoción desde la niñez hacia mí y mi filosofía, cuida mucho a los hijos de Metrodoro». Metrodoro, que había sido uno de sus primeros discípulos, había muerto; Epicuro veló por sus hijos en su testamento.

Aunque Epicuro fue gentil y amable con la mayoría de la gente, un aspecto diferente de su carácter se manifiesta en sus relaciones con los

filósofos, especialmente con quienes hubiera debido considerarse en deuda. «Supongo —dice— que estos gruñones me creerán discípulo de *el molusco* (Nausifanes) y que he oído sus enseñanzas en compañía de unos cuantos bebedores jóvenes. Porque verdaderamente el colega era un mal hombre y sus hábitos tales, que nunca podrían conducir a la sabiduría».[25] Nunca reconoció cuán grande era su deuda con Demócrito, y de Leucipo afirmó que no hubo tal filósofo, significando, sin duda, no que no hubiese tal hombre sino que el hombre no era un filósofo. Diógenes Laercio da una lista total de epítetos insultantes, que suponía haber aplicado a los más eminentes de sus predecesores. A esta falta de generosidad hacia otros filósofos va unida otra nueva falta: el dogmatismo dictatorial. Sus seguidores tenían que aprender una especie de credo que incorporaba a sus doctrinas, sobre el cual no se admitían dudas. Cuando Lucrecio, doscientos años después, convirtió la filosofía de Epicuro en poesía, no añadió, en cuanto nos es posible juzgarle, nada teórico a las enseñanzas del maestro. Allí donde la comparación es posible, descubrimos que Lucrecio concuerda íntimamente con el original y se sostiene por lo general que bien puede utilizarse para colmar lagunas de conocimiento debidas a la pérdida de las trescientas obras de Epicuro. De sus escritos nada se conserva, excepto unas pocas cartas, algunos fragmentos y una exposición de las *Doctrinas principales*.

La filosofía de Epicuro, como todas las de su época (con excepción parcial del escepticismo) iba al principio encaminada a asegurar la tranquilidad. Consideraba que el placer era el bien y se adhirió, con notable insistencia, a todas las consecuencias de este concepto. «El placer —dice— es el principio y fin de la vida beata». Diógenes Laercio le cita, al decir en un libro sobre *El fin de la vida*: «No sé cómo puedo concebir el bien, si prescindo de los placeres del gusto, los placeres del amor, de los del oído y de los de la vista». En otra parte: «El principio y la raíz de todo bien es el placer del estómago; aun el saber y la cultura, tienen que referirse a éste». El placer de la mente —dice— es la contemplación de los placeres del cuerpo. Su única ventaja sobre los placeres corporales es la de que podemos aprender a contemplar el placer más que el dolor y así tener más dominio

sobre los placeres mentales que sobre los placeres físicos. «La virtud, a menos que signifique prudencia en la búsqueda del placer, es un nombre vacío. La justicia, por ejemplo, consiste en actuar hasta no tener ocasión de temer el resentimiento de los demás hombres». Un concepto que lleva a la doctrina del origen de la sociedad en nada distinto de la teoría del Contrato Social.

Epicuro disiente de algunos de sus predecesores hedonistas al distinguir entre placeres *activos* y *pasivos*, o *dinámicos* y *estáticos*. Los placeres dinámicos consisten en el logro de un fin deseado, con el deseo previo acompañado de un dolor. Los placeres estáticos consisten en un estado de equilibrio, resultante de la existencia del estado de cosas que se desearían si nos faltasen. Creo que se puede decir que la satisfacción del hambre, mientras va en aumento, es un placer dinámico, pero el estado de descanso que sucede cuando el hambre está completamente satisfecha, es un placer estático. De estos dos géneros, Epicuro estima más prudente perseguir el segundo, puesto que es puro y no depende de la existencia del dolor como estímulo del deseo. Cuando el cuerpo se halla en estado de equilibrio no hay dolor; debiéramos, por eso, tender al equilibrio y a los placeres tranquilos mejor que a los goces más violentos. Epicuro parece desear, si fuera posible, hallarse siempre en estado de haber comido moderadamente y nunca con el deseo voraz de comer.

Se ve impulsado así, en la práctica, a considerar la ausencia del dolor más bien que la presencia del placer, como meta del hombre juicioso.[26] El estómago puede estar en la raíz de las cosas, pero el sufrimiento por los dolores del estómago supera a los placeres de la glotonería; por esto mismo Epicuro vivió de pan, con un poco de queso en los días de banquete. Tales deseos como los de la salud y el honor son fútiles, porque ponen a un hombre inquieto cuando debiera estar contento. «El bien mayor de todos es la prudencia: es cosa más preciosa aún que la filosofía». La filosofía, como él la comprendió, era un sistema práctico que se proponía asegurar una vida feliz; requiere sólo sentido común, no lógica o matemática o alguna de las enseñanzas que prescribe Platón. Insta a su joven discípulo y amigo Pitocles a «huir de toda forma de cultura». Era una consecuencia natural de sus

principios el que aconsejase abstenerse de la vida pública, porque en la proporción en que un hombre alcanza el Poder aumenta el número de los que le envidian y desean por lo mismo hacerle daño. Aun si escapa a la desgracia, la paz de la mente es imposible en una situación semejante. El hombre prudente tratará de vivir desconocido para no tener ningún enemigo.

El amor sexual, como uno de los placeres más dinámicos, naturalmente cae dentro de la proscripción. «Las relaciones sexuales —declara el filósofo— nunca han hecho bueno a un hombre y puede darse por dichoso si no le dañan». Le gustaban los niños (ajenos), pero al satisfacer ese gusto, parece haber contado con que los demás no seguirían su consejo. Parece, en efecto, haber amado a los niños contra su mejor juicio, porque consideraba el matrimonio y los hijos como una distracción de más serias ocupaciones. Lucrecio, que le secundó en denunciar el amor, no ve ningún daño en las relaciones sexuales, siempre que sean ajenas a la pasión.

El más seguro de los placeres sociales, en opinión de Epicuro, es la amistad. Epicuro, como Bentham, es un hombre que considera que todos los hombres, en todos los tiempos, procuran su propio placer, a veces con acierto, otras torpemente; pero una vez más, como Bentham, queda seducido por su propia amabilidad y naturaleza afectiva hacia la admirable conducta desde la cual, por sus propias teorías, debe refrenarse. Evidentemente, amó a sus amigos, sin considerar lo que sacaba de ellos, persuadido de que era tan egoísta como su filosofía consideraba a los hombres. De acuerdo con Cicerón, sostiene que «la amistad no puede separarse del placer; por esa razón debe cultivarse, porque sin ella nadie puede vivir seguro y sin miedo, ni aun agradablemente». En ocasiones, sin embargo, olvida sus teorías más o menos: «toda amistad es deseable en sí misma —dice, y añade—: aunque arranque de la necesidad de la ayuda».[27]

Epicuro, aunque su ética se pareció a otras groseras y faltas de exaltación moral, habló muy seriamente. Como hemos dicho, habla a la comunidad en el jardín de «nuestro sagrado cuerpo»; escribió un libro, *De la santidad*; tiene todo el fervor de un reformador religioso. Tuvo que haber sentido una fuerte emoción piadosa por los sufrimientos del género humano

y una inquebrantable convicción de que habrían disminuido en gran parte si los hombres hubiesen adoptado su filosofía. Era una filosofía de valetudinario, destinada a proporcionar un mundo en el que la problemática felicidad habría llegado a ser casi posible. Comer poco por miedo a indigestarse; beber poco por temor al día siguiente; evitar la política y el amor y todas las violentas actividades pasionales; no correr riesgos casándose y teniendo hijos; en la vida mental, enseñarse a sí mismo a contemplar los placeres mejor que las penas. El dolor físico es ciertamente un gran mal, pero aunque duro, es breve, y si duradero, puede soportarse por medio de la disciplina mental y el hábito de pensar en las cosas felices a despecho de él. Por encima de todo vivir para evitar el miedo.

A través del problema del temor, Epicuro llegó a la filosofía teórica. Sostenía que dos de las mayores fuentes del miedo eran la religión y el terror ante la muerte, los cuales estaban relacionados, puesto que la religión fomentaba el concepto de que los muertos son desgraciados. Buscó, por lo tanto, una metafísica que probase que los dioses no se entremeten en las cuestiones humanas y que el alma perece con el cuerpo. La mayoría de los hombres de hoy considera la religión como un consuelo, mas para Epicuro era lo contrario. La intervención de lo sobrenatural en el curso de lo natural le pareció una causa de temor, y la inmortalidad fatal para la esperanza de libertarse del dolor. En consecuencia, construyó una acabada doctrina destinada a preservar a los hombres de las creencias que inspira el miedo.

Epicuro era materialista, pero no determinista. Siguió a Demócrito en creer que el mundo se compone de átomos y vacío; pero no creyó, como Demócrito, que los átomos estuvieran todo el tiempo controlados por las leyes naturales. La concepción de la necesidad en Grecia era, como hemos visto, de origen religioso, y acaso tuviera razón al considerar que un ataque a la religión sería incompleto si admitía la necesidad de sobrevivir. Sus átomos tenían peso y caían continuamente, no hacia el centro de la Tierra sino hacia abajo, en un sentido absoluto. De vez en cuando, sin embargo, un átomo, puesto en movimiento por algo como un libre albedrío, huiría débilmente de la senda vertical directa[28] y así chocaría con algunos otros átomos.

Desde aquí en adelante, el desarrollo de los vórtices, etc., sigue el mismo camino de Demócrito. El alma es material y se compone de partículas como las del aliento y del calor (Epicuro considera el aliento y el viento diferentes sustancialmente del aire; no eran sólo aire en movimiento). Los átomos anímicos están distribuidos por todo el cuerpo. La sensación se debe a la película arrojada por los cuerpos que corren hasta tocar los átomos anímicos. Estas películas pueden existir todavía cuando los cuerpos desde donde proceden han sido disueltos; esto explica los sueños. A la muerte, el alma se dispersa, y sus átomos, que por supuesto sobreviven, no son capaces de sensación, porque ya no están en contacto con el cuerpo. Se sigue, según las palabras de Epicuro, que «la muerte no es nada para nosotros, porque lo que se disuelve está desprovisto de sensaciones, y lo que carece de sensaciones no es nada para nosotros».

En cuanto a los dioses, Epicuro cree firmemente en su existencia, puesto que no puede de otra manera explicar la difundida existencia de la idea de los dioses. Pero está persuadido de que no pueden turbarse con las cuestiones de nuestro mundo humano. Son hedonistas racionales, que siguen sus preceptos y se abstienen de la vida pública; la gobernación sería una labor innecesaria, hacia la que, por su vida de completa santidad, no sienten ninguna tentación. Por supuesto, la adivinación y los augurios y todas las prácticas semejantes son puramente supersticiones y otro tanto es la creencia en la Providencia.

No hay, pues, ningún fundamento para temer que podamos incurrir en la ira de los dioses o que podamos sufrir en el Hades después de morir. Aunque sujetos a los poderes de la naturaleza, que pueden estudiarse científicamente, tenemos todavía el libre albedrío y somos, sin límites, los dueños de nuestro destino. No podemos escapar a la muerte, pero ésta, bien entendido, no es mala. Si vivimos con prudencia, de acuerdo con las máximas de Epicuro, probablemente pondremos en práctica una medida de liberación del dolor. Éste es un evangelio moderado, pero para un hombre impresionado por la miseria humana, basta para inspirar entusiasmo.

Epicuro no se interesó por la ciencia en sí misma; la valora solamente como fuente de las explicaciones naturalistas de los fenómenos que la

superstición atribuye a la acción de los dioses. Cuando hay varias explicaciones naturalistas posibles, sostiene que no hay punto de referencia para intentar decidir entre ellas. Las fases de la Luna, por ejemplo, han sido explicadas de muy diversos modos; uno de éstos, mientras no nos lleve a los dioses, es tan bueno como el otro y sería vana curiosidad intentar determinar cuál es el verdadero. No es extraño que los epicúreos no contribuyesen nada, prácticamente, al conocimiento natural. Favorecían un fin útil con su protesta contra la creciente devoción de los últimos paganos por la magia, la astrología y la adivinación; pero mantuvieron como su fundador, dogmáticos, limitados y sin interés genuino por ninguna felicidad individual externa. Aprendieron de memoria el credo de Epicuro y no le añadieron nada durante los siglos que sobrevivió su escuela.

El único discípulo eminente de Epicuro es el poeta Lucrecio (99-55 a. C.), contemporáneo de Julio César. En los últimos días de la República romana, el libre pensamiento estaba de moda y las doctrinas de Epicuro fueron populares entre la gente cultivada. El emperador Augusto introdujo una renovación arcaica de virtud antigua y antigua religión que hicieron que el poema de Lucrecio «De la naturaleza de las cosas» llegase a ser impopular y continuase siéndolo hasta el Renacimiento. Sólo un manuscrito de él sobrevive a la Edad Media, y a duras penas pudo escapar de la destrucción de los fanáticos. Difícilmente ningún gran poeta ha tenido que esperar tanto para ser reconocido, pero en los tiempos modernos sus méritos han sido casi universalmente estimados. Por ejemplo, él y Benjamin Franklin fueron los autores favoritos de Shelley.

Su poema expone en verso la filosofía de Epicuro. Aunque los dos hombres profesan la misma doctrina, sus temperamentos son muy diferentes. Lucrecio era apasionado y estaba mucho más necesitado de exhortaciones a la prudencia que Epicuro. Se suicidó y parece haber sufrido de locura periódica, motivada, como algunos aseguran, por penas de amor o por los efectos de un filtro amoroso. Considera a Epicuro un redentor y aplica un lenguaje intensamente religioso a quien considera como el destructor de la religión:[29]

Cuando postrada sobre la Tierra yace la vida humana,
visiblemente pisoteada y suciamente aplastada
bajo la crueldad de la religión que, mientras tanto,
por encima de las regiones celestiales,
muestra a la vista su cara, sombría para los hombres mortales,
con aspecto horrible; entonces un hombre de Grecia
osó alzar sus ojos mortales frente a ella;
fue el primero en levantarse y en desafiarla.
A él ni las historias de los dioses, ni los rayos,
ni los cielos con murmurantes amenazas pudieron subyugarle,
sino todo lo más despertaron el agudo valor
de su alma, hasta que ansió ser el primero
en romper totalmente el lazo que cerraba las puertas de la Naturaleza.
Por eso su ferviente energía mental
prevaleció y pasó adelante, yendo lejos,
más allá de las llameantes barreras del mundo,
recorriendo en la mente y el espíritu a lo largo y a lo ancho
por todo el universo inconmensurable; y desde allí
el conquistador nos vuelve, trayéndonos
el conocimiento de lo que puede y de lo que no puede
levantarse en el ser, mostrándonos bellamente
el principio de que cada cosa tiene sus poderes
limitados y su profundo término de piedra.
Por eso ahora la religión ha sido derribada
bajo los pies de los hombres y pisoteada a su vez:
nuestra misma alta palpitación exalta su victoria.

El odio a la religión expresado por Epicuro y Lucrecio, no es siempre fácil de comprender, si se acepta el relato convencional de la alegría de la religión y del ritual griegos. La *Oda a una urna griega*, de Keats, por ejemplo, celebra una ceremonia religiosa, pero no se trata de algo que pudiera llenar la mente de los hombres de oscuro y lóbrego terror. Yo creo que las creencias populares no son con frecuencia de este género alegre. El culto al Olimpo tiene menos de crueldad supersticiosa que las demás formas de la religión griega, pero aun los dioses del Olimpo habían pedido en ocasiones sacrificios humanos hasta el siglo VII o VI a. C., y esta práctica fue recogida en mito y drama.[30] Por todo el mundo bárbaro, el sacrificio humano era aún reconocido en los tiempos de Epicuro; hasta la conquista romana se practicó en las épocas de crisis, tales como las Guerras Púnicas, aun por los civilizados de las poblaciones bárbaras.

Como demostró muy convincentemente Jane Harrison, los griegos tenían, además del culto oficial a Zeus y familia, otras creencias más primitivas asociadas a ritos más o menos bárbaros. Éstos fueron incorporados con alguna amplitud en el orfismo, que llegó a ser la creencia predominante entre los hombres de temperamento religioso. Se supone a veces que el infierno fue una invención cristiana, pero es un error. Lo que el cristianismo hizo en este aspecto fue sistematizar primitivas creencias populares. Desde el principio de la *República* de Platón está claro que el miedo al castigo después de la muerte era común en Atenas en el siglo V, y no es probable que disminuyese en el intervalo entre Sócrates y Epicuro (estoy pensando, no en la minoría educada, sino en la población en general). Ciertamente también fue común atribuir plagas, terremotos, derrotas por mar y calamidades tales al enojo divino o a la falta de respeto por los agüeros. Yo creo que la literatura y el arte griegos nos engañan respecto a las creencias populares. ¿Qué sabríamos del metodismo de finales del siglo XVIII si no quedasen de ese período más que sus libros y pinturas aristocráticas? La influencia del metodismo como la de la religiosidad en la edad helenística surgió desde abajo; fue ya poderosa en la época de Boswell y sir Joshua Reynolds, aunque por sus alusiones no sea evidente la fuerza de su influencia. Por eso no debemos juzgar la religión popular en Grecia por las pinturas de las *urnas griegas* o por las obras de poetas y filósofos aristocráticos. Epicuro no era aristócrata, ni por su nacimiento ni por sus discípulos; acaso esto explique su excepcional hostilidad a la religión.

A través del poema de Lucrecio, principalmente, la filosofía de Epicuro ha llegado a conocimiento de los lectores a partir del Renacimiento. Lo que más les ha impresionado, cuando no eran filósofos profesionales, es el contraste con las creencias cristianas en cuestiones tales como el materialismo, la negación de la Providencia y de la inmortalidad. Lo especialmente sorprendente para el lector moderno es que estos conceptos —que hoy se consideran por lo común lúgubres y depresivos— hayan sido presentados como un evangelio de liberación de la carga del miedo. Lucrecio está tan firmemente persuadido como un cristiano de la importancia de la verdadera creencia en materias religiosas. Después de

describir cómo los hombres tratan de escapar de sí mismos cuando son víctimas de un conflicto interior y en vano buscan alivio en el cambio de lugar, dice:[31]

> Cada hombre huye de su propio yo;
> aunque de sí mismo, en efecto, no tiene poder
> para escapar; se adhiere a él a pesar suyo,
> y lo aborrece también, porque, aunque esté enfermo,
> no percibe la causa de su malestar.
> Por lo cual, si pudiera comprenderlo acertadamente,
> dejará todas las cosas a un lado y primero
> estudiará para aprender la naturaleza del mundo,
> puesto que nuestro estado durante el tiempo eterno,
> no por una simple hora que esté en duda,
> tendrá que pasar adonde los mortales están
> todo el tiempo que los aguarda después de morir.

La de Epicuro fue una época extenuada y la inanición pudo parecer una liberación para la fatiga del espíritu. Los últimos tiempos de la República, por el contrario, no fueron, para la mayoría de los humanos, un tiempo de desilusiones: hombres de energía titánica sacaban del caos un nuevo orden, cosa que habían dejado de hacer los macedónicos. Mas para el aristócrata romano, situado al margen de la política y despreocupado del Poder y del saqueo, el curso de los acontecimientos tuvo que ser profundamente desmoralizador. Si a esto se añade la afección de la locura periódica, no es extraño que Lucrecio aceptase la esperanza en la no existencia como liberación.

Pero el miedo a la muerte está arraigado tan profundamente en el instinto, que el evangelio de Epicuro no pudo, por algún tiempo, hacerse popular; se mantuvo siempre como credo de una minoría cultivada. Aun entre los filósofos posteriores al tiempo de Augusto fue, en general, rechazado en favor del estoicismo. Sobrevivió, es cierto, aunque disminuyendo en fuerza durante seiscientos años después de la muerte de Epicuro; pero como los hombres llegaron a verse increíblemente oprimidos por las miserias de nuestra existencia terrestre, pidieron continuamente remedios más fuertes que la filosofía o la religión. Los filósofos se refugiaron, con pocas excepciones, en el neoplatonismo; los incultos

volvieron a las diversas supersticiones orientales, y luego, en número siempre creciente, al cristianismo que, en su prístina forma, situaba todos los bienes en la vida de ultratumba, ofreciendo así a los hombres un evangelio que era la exacta oposición al de Epicuro. Las doctrinas, muy semejantes a ésta, sin embargo, fueron reavivadas por los *philosophes* franceses a fines del siglo XVIII y traídas a Inglaterra por Bentham y sus seguidores; esto se hizo en oposición consciente al cristianismo, al que todos estos hombres consideraban con tanta hostilidad como Epicuro consideró la religión de su época.

CAPÍTULO XXVIII

El estoicismo

El estoicismo, si bien fue contemporáneo en sus orígenes del epicureísmo, tuvo una historia más larga y menos constancia en sus doctrinas. Las enseñanzas de su fundador Zenón, en la primera parte del siglo III a. C., no fueron idénticas a las de Marco Aurelio en la segunda mitad del siglo II d. C. Zenón fue un materialista, cuyas doctrinas eran, en su mayor parte, una combinación del cinismo y de Heráclito; pero gradualmente, por una mezcla de platonismo, los estoicos abandonaron el materialismo, hasta que al fin pocos vestigios de él se conservaron. Su doctrina ética, sin duda, cambió muy poco, y fue lo que la mayoría de ellos consideraron como de mayor importancia. Aun en este aspecto, sin embargo, hay algún cambio de acento. Según pasa el tiempo, se habla menos de los otros aspectos del estoicismo, y continuamente se atribuye su fuerza de modo exclusivo a la ética y a las partes de la teología que son más importantes para la ética. Respecto a los primeros estoicos, tropezamos con la dificultad de que sus obras sobreviven sólo en unos pocos fragmentos. Sólo de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, que pertenecen a los siglos I y II d. C., se conservan libros completos.

El estoicismo es menos griego que ninguna escuela de filosofía de las consideradas hasta aquí. Los primeros estoicos eran mayormente sirios; los últimos, romanos en su mayoría. Tarn (*La civilización helenística*, pág. 287) supone influencias caldeas en el estoicismo. Ueberweg observa justamente que al helenizar el mundo bárbaro, los griegos abandonaron lo que sólo ellos mismos podían seguir. El estoicismo, a diferencia de las primeras

filosofías puramente griegas, es en lo emocional estrecho y, en cierto sentido, fanático; pero contiene también elementos religiosos, de los cuales sentía el mundo necesidad y que los griegos parecían incapaces de proporcionar. En particular, esto atrajo a los gobernantes: «casi todos los sucesores de Alejandro —digamos todos los principales reyes que vivieron en las generaciones siguientes a la de Zenón— profesaron el estoicismo», dice el profesor Gilbert Murray.

Zenón fue un fenicio nacido en Citium, en Chipre, en cierta época de la segunda mitad del siglo IV a. C. Parece probable que su familia se dedicase al comercio y que el interés por los negocios fuese lo que le movió a ir a Atenas por primera vez. Allí, sin embargo, se sintió acuciado por el estudio de la filosofía. Las ideas de los cínicos estaban más de acuerdo con él que los de ninguna otra escuela, pero tenía algo de ecléctico. Los continuadores de Platón le acusaron de plagiar a la Academia. Sócrates fue el santo principal de los estoicos en toda su historia; su actitud en la época de su juicio, su negativa a evadirse, su serenidad frente a la muerte y su tesis de que el perpetrador de la injusticia se injuria a sí mismo más que a su víctima, todo armonizaba a la perfección con las enseñanzas estoicas. Así, su indiferencia al calor y al frío, su sencillez en materia de comidas y vestidos y su completa liberación de todas las comodidades corporales. Pero los estoicos nunca se ocuparon de la doctrina de las ideas de Platón, y la mayoría de ellos rechazaban sus argumentos sobre la inmortalidad. Sólo los últimos estoicos le siguieron en la consideración de que el alma es inmaterial; los primeros estoicos coincidieron con Heráclito en admitir que el alma se compone de fuego material. Verbalmente, a esta doctrina también se adhieren Epicteto y Marco Aurelio, pero según éstos parece que el fuego no ha de tomarse literalmente como uno de los cuatro elementos de que las cosas físicas están compuestas.

Zenón no tenía paciencia con las sutilezas metafísicas. La virtud era lo que él consideraba importante, y sólo valoraba la física y la metafísica en cuanto contribuyen a la virtud. Intentó combatir las tendencias metafísicas de la época por medio del sentido común, lo que, en Grecia, significa

materialismo. Las dudas sobre la confianza que merecen los sentidos le molestaban, y llevó la doctrina a extremos opuestos.

Zenón empieza por afirmar la existencia del mundo real. «¿Qué se entiende por real?», preguntaba el escéptico. «Se entiende lo sólido y material. Se entiende que esta mesa es de materia sólida». «¿Y Dios?», pregunta el escéptico. «¿Y el alma?». «Perfectamente sólidos —dice Zenón—; más sólidos si cabe que la mesa». «¿Y la virtud, o la justicia, o la regla de tres? ¿También materia sólida?». «Naturalmente —dice Zenón—, completamente sólidas».[32]

Es evidente que en este punto, Zenón, como muchos otros, fue arrastrado por celo antimetafísico hacia una metafísica propia.

La mayoría de las doctrinas a las que la escuela permanece fiel en todo tiempo se relacionan con el determinismo cósmico y la libertad humana. Zenón creía que el azar no existe y que el curso de la naturaleza está determinado rígidamente por leyes naturales. En un principio hubo sólo fuego, pues los otros elementos —aire, agua, tierra, por ese orden— emergieron gradualmente. Pero más pronto o más tarde, habrá una conflagración cósmica y todo se convertirá en fuego otra vez. Esto, de acuerdo con la mayoría de los estoicos, no es una destrucción final, como el fin del mundo en la doctrina cristiana, sino sólo la conclusión de un ciclo; todo el proceso se repetirá incesantemente. Todas las cosas que ocurren han ocurrido antes y ocurrirán de nuevo, no una vez, sino incontables veces.

Hasta aquí la doctrina debía parecer triste y en ningún aspecto más confortadora que el materialismo ordinario, como el de Demócrito. Pero esto fue sólo un aspecto. El curso de la naturaleza, en el estoicismo como en la teología del siglo XVIII, estaba ordenado por un legislador, que era también una providencia benéfica. Hasta en el más pequeño detalle, el conjunto estaba destinado a asegurar ciertos fines por medios naturales. Estos fines, excepto en lo concerniente a dioses y demonios, se hallan en la vida del hombre. Todo tiene un fin relacionado con los seres humanos. Algunos animales son buenos para comer, otros dan pruebas de valor; aun las chinches de las camas son útiles, puesto que nos ayudan a despertar por la mañana y a no permanecer en la cama demasiado tiempo. El Supremo

Poder se llama a veces Dios, a veces Zeus. Séneca distinguió este Zeus del objeto de la creencia popular, que era también real, pero subordinado.

Dios no está separado del mundo; es el alma del mundo, y cada uno de nosotros contiene una parte del fuego divino. Todas las cosas son parte de un solo sistema, que se llama Naturaleza; la vida individual es buena cuando está en armonía con la Naturaleza. En cierto sentido, *toda* vida está en armonía con la Naturaleza, puesto que han sido las leyes de ésta las que la han causado; pero en otro sentido, una vida humana sólo está en armonía con la Naturaleza cuando la voluntad individual se dirige a un fin que está entre los de la Naturaleza. La *virtud* consiste en una *voluntad* que está de acuerdo con la Naturaleza. El malvado, aunque por fuerza obedece las leyes de Dios, lo hace involuntariamente. En el símil de Cleantes, son como el perro atado a un carro y obligado a ir donde él vaya.

En la vida de un ser humano, la virtud es el único bien; cosas tales como la salud, la felicidad, las propiedades, no cuentan. Puesto que la virtud reside en la voluntad, las cosas realmente buenas o malas en la vida de un hombre dependen sólo de él mismo. Puede llegar a ser pobre, pero ¿y qué? Aún puede ser virtuoso. Un tirano puede encarcelarle, pero puede seguir todavía viviendo en armonía con la Naturaleza. Puede ser sentenciado a muerte, pero puede morir noblemente, como Sócrates. Los demás hombres tienen poder sólo sobre lo externo; la virtud, que es lo único verdaderamente bueno, reside por entero en el individuo. Por eso todo hombre goza de libertad perfecta, una vez que se libera de los placeres mundanos. Éstos sólo prevalecen mediante juicios falsos; el sabio, cuyos juicios son verdaderos, es dueño de su destino en todo lo que vale, puesto que ninguna fuerza externa puede privarle de su virtud.

Hay obvias dificultades lógicas en esta doctrina. Si la virtud es realmente el único bien, la Providencia benéfica ha de estar interesada únicamente en crear virtud, aunque las leyes de la Naturaleza hayan hecho muchos pecadores. Si la virtud es el único bien, no puede haber razones contra la crueldad y la injusticia, puesto que, como los estoicos no se cansan nunca de señalar, la crueldad y la injusticia ofrecen al que sufre las mejores oportunidades para el ejercicio de la virtud. Si el mundo es determinista por

completo, las leyes naturales decidirán si yo seré virtuoso o no. Si estoy pervertido, la Naturaleza me obliga a ser perverso y la libertad que se supone me otorga la virtud, no es posible para mí.

A un espíritu moderno le es difícil sentir entusiasmo por una vida virtuosa si no se logra nada con ella. Admiramos a un médico que arriesga su vida en una epidemia porque pensamos que la enfermedad no es ningún mal y el médico podría muy bien quedarse en casa cómodamente. Para el estoico, la virtud es un fin, no un medio de hacer el bien. Y cuando adoptamos un concepto más amplio, ¿cuál es el resultado definitivo? Una destrucción del mundo presente por el fuego y después una repetición de todo el proceso. ¿Podría haber algo más devastadoramente fútil? Puede haber progreso aquí y allí, por algún tiempo, pero a la larga, es sólo volver a empezar. Cuando vemos algo insoportablemente doloroso esperamos que con el tiempo cosas así dejen de ocurrir; pero los estoicos nos aseguran que lo que está ocurriendo ahora ocurrirá luego y siempre. La Providencia, que todo lo ve, puede —es de suponer— terminar abrumada de desesperación.

Esto incluye una cierta frialdad en la concepción estoica de la virtud. No sólo las malas pasiones son condenadas, sino todas las pasiones. El sabio no siente simpatía; cuando su esposa o sus hijos mueren, considera que este suceso no es ningún obstáculo para su propia virtud y por eso no sufre profundamente. La amistad, tan apreciada por Epicuro, está muy bien, pero no debe exagerarse hasta el extremo de que las desgracias del amigo puedan destruir nuestra santa calma. En cuanto a la vida pública, quizá tu deber sea intervenir en ella, puesto que ofrece oportunidades para la justicia, la fortaleza, y así sucesivamente; pero no puedes actuar por un deseo de beneficiar al género humano, puesto que los beneficios que puedes proporcionar —tales como la paz o un reparto más equitativo de los alimentos— no son verdaderos beneficios, y en todo caso, sólo te importa tu propia virtud. Los estoicos no son virtuosos para hacer el bien, sino que practican el bien para ser virtuosos. No se les ocurre amar al prójimo como a sí mismos; el amor, excepto en un sentido superficial, falta en su concepción de la virtud.

Cuando digo esto, estoy pensando en el amor como emoción, no como principio. Como principio, los estoicos predicaron el amor universal; este principio se halla en Séneca y sus sucesores, y probablemente lo tomaron de los primeros estoicos. La lógica de la escuela lleva a doctrinas mitigadas por la humanidad de sus afiliados, que eran mucho mejores hombres de lo que habrían sido si hubiesen sido consecuentes. Kant —que se les parece— dice que debes ser amable con tu hermano, no porque le quieras, sino porque la ley moral impone la amabilidad; dudo, sin embargo, de que en su vida privada viviese él mismo este precepto.

Dejando estas generalidades, volvamos a la historia del estoicismo.

De Zenón[33] sólo se conservan algunos fragmentos. De ellos se infiere que definió a Dios como la mente ígnea del mundo, como una sustancia corporal, y que todo el Universo formaba la sustancia de Dios; Tertuliano dice que, según Zenón, Dios corre por todo el mundo material como la miel corre por todo el panal. De acuerdo con Diógenes Laercio, Zenón consideraba que la Ley General, la Recta Razón que lo llena todo, es lo mismo que Zeus, el Jefe Supremo del gobierno del Universo: Dios, Mente, Destino, Zeus, son una sola cosa. El Destino es el poder que mueve la materia; la *Providencia* y la *Naturaleza* son otros nombres de los mismos. Zenón no cree que deba haber templos para los dioses: «No habrá necesidad de construir templos; porque un templo no ha de ser una cosa de gran mérito o algo santo. Nada puede ser de gran mérito o santo cuando es obra de unos arquitectos y mecánicos». Parece haber creído, como los estoicos posteriores, en la astrología y en la adivinación. Cicerón dice que atribuyó gran poder a las estrellas. Diógenes Laercio afirma: «Los estoicos admiten todos los géneros de adivinación. Puede haber adivinación, dicen, si hay Providencia. Prueban la realidad del arte de la adivinación por un número de casos en los cuales las predicciones han sido verdad, como Zenón afirma». Crisipo es explícito en este punto.

La doctrina estoica sobre la virtud no aparece en los fragmentos existentes en Zenón, pero parece haber sido sostenida por él.

Cleantes de Assos, el inmediato sucesor de Zenón, es notable por dos cosas principalmente. Primero, como hemos visto ya, sostuvo que a

Aristarco de Samos habría que perseguirlo por impiedad, porque hizo del Sol, en lugar de la Tierra, el centro del Universo. La segunda es su *Himno a Zeus*, gran parte del cual tuvo que ser escrito por Pope o algún cristiano culto del siglo posterior a Newton. Más cristiana aún es la corta plegaria de Cleantes:

> Llévame, oh Zeus, y tú, oh Destino,
> llévame contigo.
> Sea cual sea la misión que me designes,
> llévame contigo.
> Yo te sigo sin temor y, si desconfiado,
> me rezagase y no quisiera, aún te seguiré.

Crisipo (280-207 a. C.), que sucedió a Cleantes, fue un autor fecundo, y se dice que escribió setecientos cinco libros. Convirtió el estoicismo en sistemático y pedante. Sostuvo que sólo Zeus, el Fuego Supremo, es inmortal; los demás dioses, incluyendo el Sol y la Luna, nacen y mueren. Se dice consideró que Dios no participa en la motivación del mal, pero no está claro cómo compagina esto con el determinismo. En otras partes trata del mal a la manera de Heráclito, sosteniendo que lo opuesto implica un contrario y lo bueno sin lo malo es lógicamente imposible: «No puede haber nada más inepto que la gente que supone que Dios pudiera haber existido sin la existencia del mal. Lo bueno y lo malo son antitéticos, necesitan subsistir ambos en oposición». Como soporte de esta doctrina, apela a Platón, no a Heráclito.

Crisipo sostuvo que el hombre bueno es siempre feliz, y el malo, desgraciado, y que la felicidad del hombre bueno no difiere en ningún aspecto de la de Dios. Sobre la cuestión de si el alma sobrevive a la muerte, hubo opiniones encontradas: Cleantes sostuvo que todas las almas sobreviven hasta la próxima conflagración universal (cuando todas las cosas desaparezcan en Dios); pero Crisipo sostiene que esto es sólo verdad de las almas de los sabios. Fue menos exclusivamente ético que los últimos estoicos; en efecto, hizo fundamental la lógica. El silogismo hipotético y disyuntivo, así como la palabra *disyunción*, se deben a los estoicos; asimismo el estudio de la gramática y la invención de los *casos* en la

declinación.[34] Crisipo, u otro estoico inspirado en su obra, elaboró una curiosa teoría del conocimiento, en su mayor parte empírica y basada en la percepción, aunque permitiese ciertas ideas y principios establecidos, sostenía él, por *consensus gentium*, el consentimiento de las gentes. Pero Zenón, como los estoicos romanos, consideró todos los estudios teóricos subordinados a la ética: dice que la filosofía es como un huerto en el que la lógica es el seto, la física los árboles y la ética los frutos; o como un huevo, en el que la lógica es la cáscara, la física la clara y la ética la yema.[35] Crisipo, al parecer, atribuyó un valor más independiente a los estudios teóricos. Acaso su influencia explica el hecho de que entre los estoicos hubiera muchos hombres que contribuyeron al progreso de las matemáticas y otras ciencias.

El estoicismo posterior a Crisipo lo modificaron considerablemente dos hombres importantes: Panecio y Posidonio. Panecio introdujo un elemento considerable de platonismo y abandonó el materialismo. Fue amigo del más joven de los Escipiones y ejerció influencia sobre Cicerón, por quien, principalmente, llegó a ser conocido de los romanos el estoicismo. Posidonio, con quien Cicerón estudió en Rodas, influyó en él más aún. Posidonio fue educado por Panecio, quien murió hacia 110 a. C.

Posidonio (hacia el 135; hacia el 51 a. C.) fue un griego de Siria, y era un niño cuando el Imperio seléucida llegó a su fin. Acaso fuera su experiencia de la anarquía en Siria lo que le impulsó a viajar hacia el Occidente, primero a Atenas, donde se imbuyó de filosofía estoica, y luego más allá, a las regiones occidentales del Imperio romano. «Vio con sus ojos la puesta de sol en el Atlántico, más allá del límite del mundo conocido, y la costa africana frente a España, donde los árboles están llenos de monos; y los pueblos de gente bárbara, tierra adentro de Marsella, donde las cabezas humanas, colgadas de las puertas de las casas como trofeos, eran visión cotidiana».[36] Llegó a ser un escritor fecundo sobre temas científicos; en realidad, una de las razones para sus viajes fue el deseo de estudiar las mareas, cosa que no podía hacerse en el Mediterráneo. Compuso excelentes trabajos en astronomía; como vimos en el capítulo XXIV, su cálculo de la distancia al Sol fue el mejor de la Antigüedad.[37] Fue también un

historiador notable —continuador de Polibio—, pero fue conocido principalmente como filósofo ecléctico: amalgama con el estoicismo muchas de las enseñanzas de Platón, cuya Academia, en su fase escéptica, parece haber olvidado.

Esta afinidad con Platón se manifiesta en sus enseñanzas sobre el alma y la vida después de la muerte. Panecio había dicho, como la mayoría de los estoicos, que el alma perece con el cuerpo. Posidonio, por el contrario, dice que continúa viviendo en el aire, donde, en la mayoría de los casos, permanece inmutable hasta la próxima conflagración mundial. No hay infierno, pero los malvados, después de muertos, no son tan afortunados como los buenos, porque el pecado encenaga los vapores del alma impidiéndole elevarse tan alto como el alma del bueno. Los *muy* malvados están muy cerca de la Tierra y se reencarnan; los verdaderos virtuosos se elevan a la esfera estelar y pasan el tiempo contemplando cómo giran las estrellas. Pueden ayudar a otras almas; esto explica (supone) la verdad de la astrología. Bevan sugiere que, por su renovación de las nociones órficas y por la incorporación de las creencias neopitagóricas, Posidonio debe haber iniciado el camino hacia el gnosticismo. Añade, muy acertadamente, que lo fatal para filosofías como la suya no era el cristianismo, sino la teoría de Copérnico.[38] Cleantes tenía razón al considerar a Aristarco de Samos como enemigo peligroso.

Mucho más importantes, históricamente (aunque no filosóficamente), que los primeros estoicos fueron los tres en contacto con Roma: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio: un ministro, un esclavo y un emperador, respectivamente.

Séneca (aproximadamente siglo I a. C. a 65 d. C.) fue un hispanorromano, cuyo padre era un hombre culto residente en Roma. Séneca siguió la carrera política, y estaba obteniendo un moderado éxito cuando fue desterrado a Córcega (41 d. C.) por el emperador Claudio, porque había incurrido en la enemistad de la emperatriz Mesalina. La segunda esposa de Claudio, Agripina, volvió a llamar a Séneca del exilio en 48 d. C., y le designó para tutor de su hijo, que tenía once años. Séneca fue menos afortunado que Aristóteles con su alumno, el emperador Nerón.

Aunque, como estoico, Séneca despreciaba las riquezas, amasó una enorme fortuna, llegando a reunir, se dice, trescientos millones de sextercios (unos tres millones de libras). Mucho de esto lo adquirió prestando dinero a Britania; de acuerdo con Dion, el exagerado interés que exigió figura entre las causas de rebelión de aquel país. La heroica reina Boadicea, si esto es verdad, acaudilló una rebelión contra el capitalismo, representado por el apóstol filosófico de la austeridad.

A medida que los excesos de Nerón se hicieron más desenfrenados, Séneca fue perdiendo su favor. Al fin, fue acusado, justa o injustamente, de complicidad en una vasta conspiración para asesinar a Nerón y colocar un nuevo emperador —algunos dicen que el mismo Séneca— en el trono. En consideración a sus anteriores servicios se le otorgó el favor de que se suicidase (65 d. C.).

Su fin fue edificante. Al principio, al ser informado de la decisión del emperador, empezó a redactar un testamento. Cuando se le dijo que no se le había concedido tiempo para asunto tan largo, se volvió hacia su afligida familia y dijo: «No importa; os dejo lo que tiene más valor que las riquezas terrestres: el ejemplo de una vida virtuosa», o palabras por el estilo. Después se abrió las venas y notificó a sus secretarios que recogiesen sus últimas palabras; según Tácito, era un torrente de elocuencia durante sus últimos momentos. Su sobrino Luciano, el poeta, sufrió una muerte semejante, al mismo tiempo, y expiró recitando sus propios versos. Séneca fue juzgado posteriormente, más por sus admirables preceptos que por sus prácticas, algo dudosas. Varios de los Padres le reclaman como cristiano, y una supuesta correspondencia entre él y San Pablo la aceptaron como genuina hombres como San Jerónimo.

Epicteto (nacido hacia 60 d. C., muerto hacia el 100) es un tipo de hombre muy diferente, aunque muy afín como filósofo. Era griego, originalmente esclavo de Epafrodito, un liberto de Nerón, después ministro suyo. Estaba cojo, como resultado, se dice, de un cruel castigo de sus días de esclavitud. Vivió y enseñó en Roma hasta el 90 d. C., cuando el emperador Domiciano, que no tenía ningún trato con los intelectuales, desterró a todos los filósofos. Epicteto, en consecuencia, se retiró a

Nicópolis, en el Epiro, donde, después de algunos años dedicados a escribir y enseñar, murió.

Marco Aurelio (121-180) estaba en el otro extremo de la escala social. Fue hijo adoptivo del buen emperador Antonino Pío, tío y suegro suyo, a quien sucedió en 161, y cuya memoria veneró. Como emperador, se consagró a la virtud estoica. Tuvo mucha necesidad de fortaleza, porque su reinado fue hostigado por las calamidades: terremotos, pestes, largas y difíciles guerras, insurrecciones militares. Sus *Soliloquios*, dirigidos a sí mismo y en apariencia no destinados a la publicación, muestran que consideraba onerosos sus deberes públicos y que sufría un gran cansancio. Su hijo Cómodo, que le sucedió, fue uno de los peores, entre los muchos emperadores malos, pero felizmente ocultó sus inclinaciones viciosas mientras su padre vivió. La esposa del filósofo, Faustina, fue acusada, acaso injustamente, por su inmoralidad, pero él nunca sospechó de ella, y después de su muerte se preocupó de su deificación. Persiguió a los cristianos porque rechazaban la religión del Estado, que consideraba políticamente necesaria. En todas sus acciones fue consciente, pero en la mayoría tuvo poco éxito. Es una figura patética: ante una lista de deseos mundanos que renunciar, uno de los que considera más seductores es el deseo de retirarse a vivir en un lugar tranquilo. Pero esta oportunidad nunca se le presentó. Algunos de sus *Soliloquios* están fechados en el campamento, en distintas campañas, cuyas penalidades provocaron al fin su muerte.

Es notable que Epicteto y Marco Aurelio estén completamente de acuerdo en todas las cuestiones filosóficas. Esto hace suponer que, aunque las circunstancias sociales influyan en la filosofía de una época, las circunstancias individuales ejercen menos influencia a veces que el pensamiento sobre la filosofía de un individuo. Los filósofos son, por lo común, hombres con una cierta amplitud de miras, que pueden menospreciar las vicisitudes de sus vidas privadas; pero ni siquiera pueden sobreponerse a los mayores bienes o males de su tiempo. En los tiempos malos inventan consuelos; en los tiempos buenos sus intereses son más puramente intelectuales.

Gibbon, cuya historia detallada empieza con los vicios de Cómodo, concuerda con la mayoría de los escritores del siglo XVIII en considerar el período de los Antoninos como una edad áurea: «Si se preguntase a un hombre —dice— que fijase el período de la historia del mundo durante el cual ‘las condiciones de la raza humana fueron más felices y prósperas, mencionaría sin vacilar el transcurrido desde la muerte de Domiciano hasta el acceso al Poder de Cómodo». Es imposible asentir enteramente a este juicio. Lo malo de la esclavitud supuso inmensos sufrimientos y fue socavando el vigor del mundo antiguo. Había espectáculos de gladiadores y peleas con bestias salvajes, intolerablemente crueles que deben haber envilecido a las poblaciones que gozaban de tales espectáculos. Marco Aurelio, es cierto, decretó que los gladiadores lucharan con espadas embotadas; pero su reforma tuvo corta vida, y no hizo nada respecto a las luchas con las fieras salvajes. El sistema económico era muy malo; Italia estaba mermando los cultivos, y la población de Roma dependía de la libre distribución del grano de las provincias. Toda iniciativa estaba concentrada en el emperador y sus ministros; por toda la vasta extensión del Imperio nadie, excepto un general accidentalmente rebelde, podría hacer nada sino someterse. Los hombres miraban al pasado por lo que tenía de mejor; el futuro —pensaban— sería en el mejor caso un hastío y, en el peor, un horror. Cuando comparamos el tono de Marco Aurelio con el de Bacon, o el de Locke, o el de Condorcet, vemos la diferencia entre una edad cansada y una esperanza. En una edad llena de esperanzas los grandes males presentes pueden tolerarse porque se piensa que pasarán; en una edad cansada, aun los bienes reales pierden su sabor. La ética estoica se adaptaba a los tiempos de Epicteto y de Marco Aurelio, porque su evangelio era de sufrimiento más que de esperanza.

Indudablemente, la edad de los Antoninos fue mucho mejor que cualquier época posterior hasta el Renacimiento, desde el punto de vista de la felicidad general. Pero un estudio cuidadoso demuestra que no era tan próspera como sus restos arquitectónicos inducen a suponer. La civilización grecorromana había dejado muy poca huella en las regiones agrarias; estuvo prácticamente limitada a las ciudades. Aun en las ciudades, hubo un

proletariado que sufrió la mayor pobreza, y había una clase esclava numerosa. Rostovtzeff resume una discusión sobre las condiciones sociales y económicas en las ciudades como sigue.[39]

«Este cuadro de sus condiciones sociales no es tan atractivo como el cuadro de su apariencia externa. La impresión producida por nuestras fuentes es que el esplendor de las ciudades fue creado y existió para una minoría más bien pequeña de su población; que aun el bienestar de esta minoría se basaba en fundamentos harto débiles; que las grandes masas de la ciudad tenían unos ingresos muy moderados o vivían en extrema pobreza. En una palabra, no debemos exagerar la riqueza de las ciudades; su aspecto externo es falaz».

Sobre la tierra, dice Epicteto, estamos prisioneros en un cuerpo terrenal. Según Marco Aurelio acostumbraba a decir: «Tú eres una pequeña alma colocada en un cadáver». Zeus no pudo hacer libre el cuerpo, pero nos dio una porción de su divinidad. Dios es el padre de los hombres y somos todos hermanos. No debiéramos decir «soy ateniense» o «soy romano», sino «soy un ciudadano del Universo». Si fueras pariente de César, te sentirías seguro; ¿cuánto más seguro no te sentirás siendo un pariente de Dios? Si comprendemos que la virtud es el único bien verdadero, veremos que ningún mal real puede acontecernos.

Tengo que morir. Pero ¿he de morir gimiendo? Tengo que ser encarcelado. Pero ¿he de lloriquear por eso? Tengo que sufrir exilio. ¿Puede ir otro detrás de mí con una sonrisa y buen ánimo en paz? «Dime el secreto». Me niego a contarlo, porque me pertenece. «Pues te encadenaré». ¿Qué dices, camarada? ¿Encadenarme? Encadenarás mis piernas, sí; pero mi voluntad, no. Ni aun Zeus puede conquistarla. «Te aprisionaré». Mi pedazo de cuerpo, quieres decir. «Te degollaré». ¿Por qué? ¿Porque digo siempre que soy el único hombre del mundo al que no pudiste degollar?

Éstos son los pensamientos que quienes siguen la filosofía deben ponderar; éstas son las lecciones que deben escribir día tras día, en las que se deben ejercitar.[40]

Los esclavos son iguales a los demás hombres, porque todos son hijos de Dios.

Debemos someternos a Dios como un buen ciudadano se somete a la ley. «El soldado jura no respetar a ningún hombre por encima del césar, pero nos respetamos a nosotros mismos, ante todo».[41] «Cuando comparezcas ante los poderosos de la Tierra, recuerda que Otro contempla desde arriba lo que está ocurriendo y que debes complacerle a Él antes que a esos hombres».[42]

¿Qué es, pues, un estoico?

Mostradme un hombre moldeado por el patrón de los juicios que emite, de la misma manera que llamamos fídica una estatua que está moldeada de acuerdo con el arte de Fidias. Mostradme uno que estando enfermo, sea feliz; en peligro, y feliz todavía; muriendo, y aún feliz; en el destierro, y feliz; en la desgracia, y feliz. Mostrádmelo. Por los dioses, vería de buena gana un estoico. No, tú no puedes mostrarme un estoico acabado; muéstrame entonces, moldeándose, uno que haya puesto sus pies en el sendero. Hazme este favor, no escatimes a un viejo como yo una visión que no vio hasta ahora. ¡Cómo! ¿Piensas que vas a mostrarme el Zeus de Fidias, o su Atenea, esa obra de marfil y oro? Es un alma lo que quiero; deja que uno de vosotros me muestre el alma de un hombre que quiera ser uno con Dios y ya no culpar a Dios o a los hombres de desfallecer por nada, de no sentir la desgracia, de estar libre de la ira, la envidia y los celos; uno que (¿qué oculta mi intención?) desee cambiar su hombría por divinidad y que en este pobre cuerpo suyo tenga su propósito de estarse en comunión con Dios. Mostrádmelo. No; no podéis.

Epicteto nunca se cansa de mostrarnos cómo enjuiciaría lo que se consideran desgracias, y es lo que hace a menudo mediante diálogos caseros.

Como los cristianos, juzga que debemos amar a nuestros enemigos. En general, en común con otros estoicos desprecia el placer; pero hay un género de felicidad que no ha de despreciarse. «Atenas es bella, sí; pero la felicidad lo es muchísimo más; la libertad de la pasión y de la confusión, el sentido de que tus asuntos no dependen de ningún otro» (pág. 248). Todo hombre es actor de una obra en la que Dios ha asignado los papeles; es deber nuestro representar nuestra parte dignamente, sea cual fuere.

Hay gran sinceridad y sencillez en los escritos que consignan las enseñanzas de Epicteto. (Están sacados de notas por su alumno Arriano). Su moralidad es sublime y ultraterrena; en una situación en la que el primer deber del hombre es resistir al Poder tiránico, sería difícil hallar nada más confortador. En algunos aspectos, por ejemplo, al reconocer la fraternidad de los hombres y al enseñar su igualdad con los esclavos, es superior a cuanto pueda hallarse en Platón, Aristóteles o en cualquier otro filósofo cuyo pensamiento se inspire en la Ciudad-Estado. El mundo real del tiempo de Epicteto era muy inferior al de la Atenas de Pericles; pero el mal en que vivía liberó sus aspiraciones, y su mundo ideal es tan superior al de Platón cuanto su mundo real era inferior a la Atenas del siglo V.

Los *Soliloquios* de Marco Aurelio empiezan por reconocer su deuda para con su abuelo, padre, padre adoptivo, varios profesores y dioses. Algunas de las obligaciones que enumera son curiosas. Aprendió (dice) de Diogneto a no dar oídos a los milagreros; de Rústico, a no escribir poesía; de Sexto, a practicar la gravedad sin afectación; de Alejandro el Gramático a no corregir la mala gramática de otros, sino a usar en lo sucesivo la recta expresión brevemente; de Alejandro el Platónico, a no excusarse por tardar en contestar una carta con el pretexto de las muchas ocupaciones; de su padre adoptivo, a no enamorarse de los efebos. Debe a los dioses (continúa) que no le educasen demasiado con la concubina de su abuelo y no le hiciesen demostrar su virilidad demasiado pronto; que sus hijos no fuesen estúpidos ni tuviesen el cuerpo deformado; que su esposa fuese obediente, afectuosa y sencilla y que, cuando se dedicó a la filosofía, no malgastase el tiempo con la historia, los silogismos o la astronomía.

Lo que es impersonal en los *Soliloquios* se armoniza íntimamente con Epicteto. Marco Aurelio duda de la inmortalidad, pero dice, como diría un cristiano: «puesto que es posible que hayas de salir de la vida en este preciso momento, conforma todo acto y pensamiento de acuerdo con esto». La vida en armonía con el Universo es lo bueno; y armonía con el Universo es lo mismo que obediencia a la voluntad de Dios.

«Todas las cosas que armonizan conmigo son armónicas para ti, oh Universo. Nada para mí es demasiado pronto o demasiado tarde, si está a su

debido tiempo para ti. Para mí, todo es fruto que las estaciones traen, oh Naturaleza: de ti son todas las cosas, en ti están todas las cosas, a ti vuelven todas las cosas. El poeta dice: querida ciudad de Cécrope; y tú, ¿no dirás: querida ciudad de Zeus?».

Se ve que la Ciudad de Dios de San Agustín fue tomada en parte del emperador pagano.

Marco Aurelio está persuadido de que Dios da a todo hombre un demonio especial como guía; una creencia que reaparece en el Ángel de la Guarda cristiano. Encuentra cómodo imaginar el Universo como un todo íntimamente trabado; es, dice, un ser viviente que tiene una sustancia y un alma. Una de sus máximas es: «Considero con frecuencia la conexión de todas las cosas en el Universo». «Cualquier cosa que pueda ocurrirte a ti, fue preparada para ti desde toda la eternidad; y la implicación de las causas era la eternidad que hilaba el torzal de tu ser». Está de acuerdo con esto, pese a su posición en el Estado romano, la creencia estoica en la raza humana como comunidad única: «Mi ciudad y país, en tanto me llamo Antonino, es Roma, pero en cuanto hombre, es el mundo». Hay la dificultad, que se encuentra en todos los estoicos, de reconciliar el determinismo con la libertad de la voluntad. «Los hombres existen unos por otros», dice cuando piensa en su deber de gobernante. «La perversidad de un hombre no hiere a otro», dice en la misma página, cuando piensa en la doctrina de que sólo el virtuoso es bueno. Nunca infiere que la bondad de un hombre no sea buena para otro y que no perjudicaría a nadie sino a sí mismo si fuera tan mal emperador como Nerón; y, sin embargo, parece seguir esta conclusión.

«Es peculiar del hombre —dice— amar aun a los que le hacen injusticias. Y esto sucede si, cuando son injustos, recuerdas que son parientes e injustos por ignorancia, pero sin intención, y que pronto moriréis uno y otro; y por encima de todo, que el injusto no te ha hecho daño a ti, porque no ha hecho que tú seas peor de lo que antes eras».

Y otra vez: «Amad al género humano, seguid a Dios… Y esto es bastante para recordar que la ley lo rige todo».

Estos pasajes muestran muy a las claras las contradicciones inherentes a la ética y la teología estoicas. Por una parte, el Universo es un conjunto único rígidamente determinista, en el que todo cuanto ocurre es el resultado de causas previas. Por otra, la voluntad individual es completamente autónoma y ningún hombre puede ser forzado a pecar por causas externas. Ésta es una contradicción, y hay una segunda estrechamente relacionada con ella. Puesto que la voluntad es autónoma y sólo la voluntad virtuosa es buena, un hombre no puede hacer bien o mal a otro; por eso la benevolencia es una ilusión. Debemos decir algo sobre cada una de estas contradicciones.

La contradicción entre el libre albedrío y el determinismo es una de las que corren a través de la filosofía desde los tiempos primitivos hasta nuestros días, tomando diferentes formas en los diferentes tiempos. En el presente es la forma estoica la que nos ocupa.

Creo que si pudiéramos someter un estoico a interrogatorio socrático, defendería su concepto más o menos como sigue: el Universo es un solo Ser animado con un alma que puede llamarse Dios o Razón. Como conjunto este Ser es libre. Dios decidió, desde el principio, que Él actuaría de acuerdo con las leyes generales fijadas, pero escogiendo las que produzcan los mejores resultados. A veces, en casos particulares, los resultados no son deseables del todo, pero este inconveniente es un mérito permanente, como en los códigos de la ley humana, en beneficio de la estabilidad legislativa. Un ser humano es en parte fuego, en parte baja arcilla; en cuanto fuego (al menos cuando es de la mejor calidad) es parte de Dios. Cuando la parte divina de un hombre ejercita la voluntad virtuosamente, esta voluntad es parte de la de Dios que es libre; por eso en estas circunstancias la voluntad humana también es libre.

Ésta es una buena respuesta hasta cierto punto, pero se cae por su base cuando se consideran las causas de las voliciones. Todos sabemos de hecho que la dispepsia, por ejemplo, produce efectos nocivos sobre la virtud de un hombre, y que con drogas administradas a la fuerza la voluntad puede ser anulada. Tomemos el caso favorito de Epicteto: el hombre injustamente encarcelado por un tirano, del que hubo más ejemplos en los tiempos actuales que en ningún otro período de la Historia humana. Algunos de

estos hombres han actuado con heroísmo estoico: otros, un tanto misteriosamente, no. Se ha hecho patente, no sólo que la excesiva tortura anula casi toda la fortaleza de un hombre, sino también que la morfina o la cocaína pueden reducir a un hombre a la obediencia. En efecto, la voluntad es sólo independiente del tirano en tanto en cuanto éste no es científico. Éste es un ejemplo extremo; pero los mismos argumentos que existen en favor del determinismo del mundo inanimado, existen también en la esfera de las voliciones humanas en general. No digo —ni creo— que estos argumentos sean concluyentes; digo sólo que son de igual fuerza en ambos casos y que no puede haber ninguna razón para aceptarlos en un plano y rechazarlos en otro. El estoico, cuando está obligado a aceptar una actitud tolerante con los pecadores, insistirá en que la voluntad pecadora es el resultado de causas previas; es sólo la voluntad virtuosa la que le parece libre. Esto, por lo demás, es inconsecuente. Marco Aurelio explica su propia virtud como debida a la beneficiosa influencia de sus padres, abuelos y maestros; la buena voluntad justamente es tanto el resultado de causas previas como la mala. El estoico puede decir verdaderamente que su filosofía es causa de virtud en aquellos que la adoptan, pero parece que no tendrá estos efectos deseables, a menos que haya una cierta mezcla de error intelectual. El descubrimiento de que la virtud y el pecado son a la vez consecuencia de causas previas (como los estoicos sostienen), es probable que ejerza algún efecto enervante sobre el esfuerzo moral.

Vengo ahora a la segunda contradicción: los estoicos, mientras predican la benevolencia, juzgan en teoría que ningún hombre puede hacer bien o perjudicar a otro, puesto que sólo la voluntad virtuosa es buena y la voluntad virtuosa es independiente de las causas externas. Esta contradicción es más patente que la otra y más peculiar de los estoicos (incluyendo ciertos moralistas cristianos). La explicación de no percatarse de ello es la de que, como muchos otros, tuvieron dos sistemas de ética: una superior para ellos mismos y otra inferior para «las castas inferiores sin ley». Cuando el filósofo estoico piensa en sí mismo, juzga que la felicidad, y todos los otros bienes llamados terrenos son despreciables; incluso sostiene que desear la felicidad es contrario a la Naturaleza, significando

que denota algo de resignación a la voluntad de Dios. Pero como un hombre práctico, administrador del Imperio romano, Marco Aurelio sabe perfectamente bien que esta clase de cosas no es aceptable. Es deber suyo que los barcos de granos de África lleguen a Roma a su debido tiempo, que se tomen medidas para aliviar los sufrimientos causados por la peste y que a los enemigos bárbaros no se les permita cruzar la frontera. Es decir, al tratar con aquellos de sus súbditos a quienes no considera filósofos estoicos, reales o potenciales, acepta los cánones ordinarios de lo que es bueno o malo. Aplicando estos modelos es como cumple con su deber un administrador. Lo extraño es que este deber, en sí mismo, está en la esfera más alta de lo que el sabio estoico haría, aunque deducido de una ética que el sabio estoico considera como fundamentalmente errónea.

La única réplica, que yo puedo imaginar, a esta dificultad es, acaso lógicamente inexpugnable, pero no muy plausible. La habría dado, creo que Kant, cuyo sistema ético es muy semejante al de los estoicos. Verdaderamente, diría, no hay nada bueno, sino la voluntad buena, pero la voluntad es buena cuando está dirigida a ciertos fines que, en sí mismos, son indiferentes. No importa si el señor A es feliz o desgraciado, pero yo, si soy virtuoso, actuaré en un sentido que creo lo hará feliz, porque esto es lo que la ley moral ordena. No puedo hacer al señor A virtuoso, porque su virtud depende sólo de sí mismo, pero puedo realizar algo encaminado a hacerle feliz, rico, instruido o sano. La ética estoica puede, por lo tanto, exponerse como sigue: ciertas cosas se consideran buenas vulgarmente, pero esto es un error; lo que *es* bueno es una voluntad dirigida a asegurar estos falsos bienes para otras personas. Esta doctrina no implica contradicción lógica, pero pierde toda aprobación si creemos genuinamente que lo que de ordinario se consideran bienes, no tiene valor, porque en ese caso la voluntad virtuosa podía justamente ser dirigida hacia otros fines distintos.

Hay, en efecto, un elemento desabrido en el estoicismo. No podemos ser felices, pero podemos ser buenos; intentemos, por consiguiente, que, mientras seamos buenos, no nos importe ser desgraciados. Esta doctrina es

heroica y, en un mundo malo, útil; pero no es completamente verdadera ni, en un sentido fundamental, completamente sincera.

Aunque los estoicos sobresalieron en la ética, hubo dos aspectos en los que sus enseñanzas dieron frutos en otros campos. Uno de éstos es la teoría del conocimiento; el otro es la doctrina de la ley natural y de los derechos naturales.

En la teoría del conocimiento, pese a Platón, aceptaron la percepción; la falacia de los sentidos, sostienen, es realmente un falso juicio que puede evitarse con un poco de cuidado. Un filósofo estoico, Esfero, discípulo inmediato de Zenón, fue invitado a comer una vez por el rey Tolomeo quien, conocedor de su doctrina, le ofreció una granada de cera. El filósofo intentó comerla, por lo que el rey se rió de él. Replicó que no había sentido ninguna *certeza* de que fuese una granada real, pero que había creído inverosímil que sirviesen algo incomestible en la mesa real.[43] En esta respuesta recurría a la distinción estoica entre las cosas que pueden ser conocidas con certeza sobre la base de la percepción y las que, sobre esta base, sólo son probables. En conjunto, esta doctrina era sana y científica.

La otra doctrina sobre la teoría del conocimiento fue más influyente, aunque más discutible: la creencia en las ideas y principios innatos. La lógica griega era eminentemente deductiva, y esto plantea la cuestión de las primeras premisas. Las primeras premisas tenían que ser, al menos en parte, generales y sin ningún método para probarlas. Los estoicos sostienen que hay ciertos principios que son luminosamente obvios y los admiten todos los hombres; éstos pudieran servir, como en los *Elementos* de Euclides, de base a la deducción. Las ideas innatas, de modo análogo, podrían utilizarse como punto de partida de las definiciones. Este punto de vista fue aceptado por toda la Edad Media y aun por Descartes.

La doctrina del *derecho natural*, como aparece en los siglos XVI y XVIII, es un renacimiento de la doctrina estoica, aunque con modificaciones importantes. Fueron los estoicos quienes distinguieron el *jus naturale* del *jus gentium*. La ley natural se derivaba de primeros principios análogos a los que se juzgaba que eran la razón fundamental de todo el conocimiento general. Por naturaleza, sostienen los estoicos, todos los seres humanos son

iguales. Marco Aurelio, en sus *Soliloquios*, fomenta «una política en la que haya la misma ley para todos, una política administrada con vistas a dar derechos iguales e igual libertad de palabra y un gobierno real que respete, ante todo, la libertad de los gobernados». Éste fue un ideal que no pudo ser realizado consecuentemente en el Imperio romano, pero influyó en la legislación, especialmente para mejorar el estado legal de las mujeres y de los esclavos. El cristianismo conservó esta parte de las enseñanzas estoicas, junto con muchas otras cosas. Y cuando, al fin, en el siglo XVII, llegó la oportunidad de combatir el despotismo con eficacia, las doctrinas estoicas de la ley natural y de la igualdad natural, con su ropaje cristiano, adquirieron una fuerza práctica que en la Antigüedad no pudo darles ni un emperador.

CAPÍTULO XXIX

El Imperio romano en relación con la cultura

El Imperio romano influyó en la historia de la cultura en varios aspectos más o menos aislados.

Primero: hay influjo directo de Roma sobre el pensamiento helenístico. Éste no es muy importante ni profundo.

Segundo: el influjo de Grecia y del Este sobre la mitad occidental del Imperio, profundo y perdurable, puesto que comprende la religión cristiana.

Tercero: la importancia de la larga paz romana para difundir la cultura y para acostumbrar a los hombres a la idea de una sola civilización asociada a un solo gobierno.

Cuarto: la transmisión de la civilización helenística a los mahometanos y por ellos, en último término, a la Europa occidental.

Antes de considerar estas influencias de Roma, será útil una breve sinopsis de su historia política.

Las conquistas de Alejandro habían dejado el Mediterráneo occidental intacto; éste estaba dominado a principios del siglo III a. C. por dos poderosas Ciudades-Estados: Cartago y Siracusa. En la primera y segunda guerras púnicas (264-241 y 218-201), Roma conquistó Siracusa y redujo Cartago a la impotencia. Durante el siglo II, Roma conquistó las monarquías macedónicas. Egipto, es verdad, languideció como un Estado vasallo hasta la muerte de Cleopatra (30 a. C.). Hispania fue conquistada como un incidente de la guerra con Aníbal; las Galias conquistadas por César a mediados del siglo I a. C., y Britania cien años más tarde. Las fronteras del

Imperio, en sus grandes días, eran el Rin y el Danubio en Europa, el Éufrates en Asia y el desierto en el norte de África.

El imperialismo romano logró su apogeo en el norte de África (importante en la historia cristiana como patria de San Cipriano y de San Agustín), donde grandes regiones sin cultivar antes ni después de la época romana, se habían convertido en fértiles y alimentaban populosas ciudades. El Imperio romano fue estable en conjunto y pacífico durante más de doscientos años, desde la venida de Augusto (30 a. C.) hasta los desastres del siglo III.

Mientras tanto, la constitución del Estado romano había experimentado importantes desarrollos. En su origen, Roma fue una pequeña Ciudad-Estado, no muy diferente de las de Grecia, en especial de las que, como Esparta, no dependían del comercio extranjero. A los reyes, como los de la Grecia homérica, había sucedido una república aristocrática. Gradualmente, mientras el elemento aristocrático incorporado al Senado siguió siendo poderoso, los elementos democráticos fueron añadiéndose; el compromiso resultante lo consideró Panecio el estoico (cuyos conceptos reproducen Polibio y Cicerón), como una combinación ideal de elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. Pero la conquista trastornó el precario equilibrio; trajo una nueva inmensa opulencia a la clase senatorial y, en grado ligeramente menor, a los *caballeros*, como se llamó a la alta clase media. La agricultura italiana, que había estado en manos de pequeños granjeros que cultivaban cereales con su propio trabajo y el de sus familias, vino a ser un cúmulo de enormes caudales pertenecientes a la aristocracia romana, donde la vid y los olivos eran cultivados con trabajadores esclavos. El resultado fue la virtual omnipotencia del Senado, utilizada desvergonzadamente para el enriquecimiento de los individuos, sin consideración para los intereses del Estado ni la prosperidad de sus súbditos.

Un movimiento democrático, iniciado por los Gracos en la segunda mitad del siglo II a. C., condujo a una serie de guerras civiles, y finalmente, como en Grecia, al establecimiento de una *tiranía*. Es curioso ver la repetición, en una escala tan vasta, de manifestaciones que en Grecia se

habían limitado a zonas pequeñas. Augusto, el heredero e hijo adoptivo de Julio César, que reinó del 30 a. C. al 14 d. C., puso fin a la contienda civil y (con pocas excepciones) a las guerras exteriores de conquista. Por primera vez desde los comienzos de la civilización griega el mundo antiguo gozó de paz y de seguridad.

Dos cosas habían arruinado el sistema político griego: primero, la pretensión de cada ciudad a la soberanía absoluta; segundo, las amargas y sangrientas contiendas entre ricos y pobres dentro de la mayoría de las ciudades. Después de la conquista de Cartago y de los reinos helenísticos, la primera de estas causas ya no asoló al mundo, puesto que no era posible ninguna resistencia efectiva contra Roma. Pero la segunda causa subsistió. En las guerras civiles, un general se proclamaría a sí mismo defensor del Senado, otro del pueblo. La victoria correspondía al que ofrecía las más altas recompensas a los soldados. Los soldados querían no sólo paga y botín, sino donaciones de tierras; por eso cada guerra civil terminaba con la expulsión legal de muchos hacendados, que eran nominalmente arrendatarios del Estado, para hacer sitio a los legionarios del vencedor. Los gastos de la guerra, mientras tenía lugar, se sufragaban matando a los ricos y confiscando sus propiedades. Este desastroso sistema no pudo llevarse a cabo con facilidad; al fin, para sorpresa de todos, Augusto resultó tan victorioso que no quedó ningún competidor que le disputara el Poder.

Para el mundo romano, el descubrimiento de que el período de la guerra civil había terminado, fue como una sorpresa, causa de regocijo para todos, excepto para un minoritario partido senatorial. Para todos los demás fue un profundo alivio, cuando Roma, bajo Augusto, logró al fin la estabilidad y el orden que griegos y macedonios habían buscado en vano, y que la Roma anterior a Augusto no había conseguido crear. En Grecia, según Rostovtzeff, la Roma republicana no había «introducido nada nuevo, excepto la depauperación, la bancarrota, y la paralización de toda actividad política independiente».[44]

El reinado de Augusto fue un período de felicidad para el Imperio romano. La administración de la provincia se organizó, al fin, con cierto interés por la prosperidad de la población y no sobre el sistema de mero

pillaje. Augusto no sólo fue oficialmente deificado después de su muerte, sino espontáneamente considerado como un dios en las diversas ciudades provinciales. Los poetas le glorificaron, las clases comerciales hallaron la paz universal correspondiente, y aun el Senado, al que trató con todas las formas externas de respeto, no perdió ninguna oportunidad de amontonar honores y oficios sobre su cabeza.

Pero, aunque el mundo era feliz, se había perdido de la vida cierto sabor, puesto que la seguridad se prefirió a la aventura. En los primeros tiempos, todo griego libre había tenido la oportunidad de la aventura; Filipo y Alejandro pusieron fin a este estado de cosas, y en el mundo helenístico sólo las dinastías macedónicas gozaron de anárquica libertad. El mundo griego perdió su juventud y se convirtió en cínico o religioso. La esperanza de incorporar ideales a las instituciones terrestres desapareció, y con ella los hombres mejores perdieron su gusto. El cielo, para Sócrates, era un lugar donde poder discurrir; para los filósofos posteriores a Alejandro, era algo muy diferente de su existencia terrena.

En Roma, un desarrollo semejante ocurrió más tarde y en una forma menos dolorosa. Roma no fue conquistada, como Grecia, sino que tuvo, por el contrario, el estímulo de su imperialismo triunfante. Durante todo el período de las guerras civiles, hubo romanos responsables de los desórdenes. Los griegos no tuvieron paz segura y orden por someterse a los macedonios, mientras que griegos y romanos se afianzaron al someterse a Augusto. Augusto fue un romano, a quien la mayor parte de los romanos se sometieron de buen grado, no sólo por su Poder superior; por otra parte, se tomó el trabajo de encubrir el origen militar de su Gobierno y de basarlo en decretos del Senado. La adulación manifestada por el Senado era, sin duda, muy poco sincera, pero la clase ajena a la senatorial no sintió ninguna humillación.

El genio de los romanos era como el de un *jeune homme rangé* en la Francia del siglo XIX, que, después de una vida de aventuras amorosas, se sitúa ventajosamente por medio de un matrimonio de conveniencia. Este genio, aunque satisface, no es creador. Los grandes poetas de la época de Augusto se habían formado en tiempos más revueltos; Horacio huyó a

Philippi, y él y Virgilio perdieron sus haciendas en confiscaciones destinadas a beneficiar a los soldados victoriosos. Augusto, a causa de la estabilidad, se dedicó, un tanto solapadamente, a restaurar la antigua piedad, y por eso fue necesariamente más bien hostil al libre examen. El mundo romano comenzó a estereotiparse, y el proceso continuó bajo los últimos emperadores.

Los inmediatos sucesores de Augusto permitieron que se aterrorizase con crueldades a los senadores y a los posibles aspirantes a la púrpura. En cierta medida, el desgobierno de este período se extendió a las provincias, pero en su mayoría la máquina administrativa creada por Augusto continuó funcionando bastante bien.

Con el advenimiento de Trajano en 98 d. C. empezó un período mejor, que continuó hasta la muerte de Marco Aurelio en 180 d. C. Durante este tiempo, el Gobierno del Imperio fue todo lo bueno que un Gobierno despótico puede ser. El siglo III, por el contrario, constituyó un espantoso desastre. El ejército se dio cuenta de su Poder, hizo y deshizo emperadores por recompensas de dinero y la promesa de una vida sin guerras, dejando, en consecuencia, de ser una fuerza combatiente eficaz. Los bárbaros, desde el Norte y el Este invadieron y saquearon el territorio romano. El ejército, preocupado con las ganancias privadas y la discordia civil, fue incompetente en la defensa. Todo el sistema fiscal se desplomó, dado que había una inmensa disminución de los recursos y, al mismo tiempo, un gran incremento de desembolsos en guerras fracasadas y en los cohechos del ejército. La peste, además de la guerra, diezmó grandemente la población. Parecía como si el Imperio estuviese a punto de sucumbir.

Este resultado fue advertido por dos hombres enérgicos. Diocleciano (286-305 d. C.) y Constantino, cuya soberanía indiscutida duró desde el 312 d. C. hasta el 337. Por ellos el Imperio se dividió en una mitad oriental y otra occidental, correspondientes, aproximadamente, a la división entre las lenguas griega y latina. La capital de la mitad oriental la estableció Constantino en Bizancio, a la que dio el nombre de Constantinopla. Diocleciano frenó al ejército, por algún tiempo, alterando su carácter; a partir de su época, las fuerzas combatientes más efectivas estuvieron

compuestas por bárbaros, principalmente por germanos, a quienes fueron confiadas las graduaciones más altas. Esto fue, como es obvio, un expediente peligroso que en el siglo V dio su fruto natural. Los bárbaros decidieron que era más provechoso luchar por sí mismos que para el dueño romano. Sin embargo, sirvieron a su propósito durante más de un siglo. Las reformas administrativas de Diocleciano fueron igualmente felices por algún tiempo, y en la misma medida desastrosas a la larga. El sistema romano era permitir Gobierno propio a las ciudades y dejar a sus funcionarios recoger los impuestos, de los cuales sólo la suma total debida por una ciudad se fijaba por la autoridad central. Este sistema había funcionado bastante bien en los tiempos de prosperidad, pero ahora, en el estado exhausto del Imperio, la renta exigida era mayor de la que se podía soportar sin excesiva opresión. Las autoridades ciudadanas eran personalmente responsables de los impuestos y huyeron para escapar al pago. Diocleciano obligó a los ciudadanos acomodados a aceptar la función municipal y declaró ilegal la huida. Por motivos semejantes volvió la población rural a la servidumbre, aferrándola a la tierra y prohibiéndole emigrar. Este sistema fue continuado por los emperadores siguientes.

La innovación más importante de Constantino fue la adopción del cristianismo como religión del Estado, en apariencia porque un gran contingente de soldados eran cristianos.[45] El resultado de esto fue que, cuando, durante el siglo V, los germanos destruyeron el Imperio occidental, su prestigio los indujo a adoptar la religión cristiana, y de este modo preservaron para la Europa occidental cuanto absorbiera la Iglesia de la antigua civilización.

El desenvolvimiento del territorio asignado a la mitad oriental del Imperio fue diferente. El Imperio oriental, aunque continuamente disminuido en extensión (excepto por las conquistas pasajeras de Justiniano en el siglo VI), sobrevivió hasta 1453, en que Constantinopla fue conquistada por los turcos. Pero la mayoría de las que habían sido provincias romanas en el Este, incluyendo también África e Hispania en el Oeste, se hicieron mahometanas. Los árabes, al revés de los germanos, rechazaron la religión, pero adoptaron la civilización de quienes habían

conquistado. El Imperio oriental fue griego, no latino, en su civilización; en consecuencia, desde el siglo VII hasta el XI, fueron los árabes quienes preservaron la literatura griega y lo que sobrevivió de la civilización griega como opuesta a la latina. Del siglo XI en adelante, al principio a través de influencias moriscas, el Oeste recobró paulatinamente lo que había perdido de herencia griega.

Vuelvo ahora a los cuatro aspectos en que el Imperio romano influyó en la historia de la cultura.

I. *El influjo directo de Roma sobre el pensamiento griego*.— Se inicia el siglo II a. C. con dos hombres: el historiador Polibio y el filósofo estoico Panecio. La actitud natural del griego con el romano era de desdén, mezclado con miedo; el griego se sentía a sí mismo más civilizado, pero menos poderoso políticamente. Si los romanos eran más afortunados en la política, sólo demostraba que la política es una ocupación innoble. El griego medio del siglo II a. C. era amante del placer, perspicaz, listo en los negocios y nada escrupuloso en todas sus cosas. Hubo, no obstante, hombres de talento filosófico. Algunos de éstos —particularmente los escépticos, tales como Carnéades— habían admitido que la inteligencia acabaría con la seriedad. Algunos, como los epicúreos y un sector de los estoicos, se habían retirado a una pacífica vida privada. Pero unos pocos, con más conocimiento del que había demostrado Aristóteles con relación a Alejandro, descubrieron que la grandeza de Roma se debía a ciertos méritos que faltaban entre los griegos.

El historiador Polibio, nacido en Arcadia hacia 200 a. C., fue enviado a Roma prisionero, y allí tuvo la buena fortuna de hacerse amigo del más joven de los Escipiones, a quien acompañó en muchas de sus campañas. Era extraño que un griego supiera latín, aunque los romanos más cultos supieran griego; las circunstancias de Polibio, no obstante, le llevaron a familiarizarse con el latín. Escribió, para beneficio de los griegos, la historia de las guerras púnicas, que habían permitido a Roma conquistar el mundo. Su admiración por la constitución romana quedó anticuada en la época en que escribía, pero hasta su tiempo se comparaba muy favorablemente, en

estabilidad y eficiencia, con las instituciones continuamente cambiantes de la mayoría de las ciudades griegas. Los romanos, naturalmente, leyeron su historia con placer; que lo hicieran los griegos es más dudoso.

Panecio el estoico lo hemos estudiado ya en el capítulo precedente. Fue amigo de Polibio y, como él, protegido del Escipión más joven. Mientras Escipión vivió, estuvo con frecuencia en Roma, pero después de su muerte, en 129 a. C., permaneció en Atenas como jefe de la escuela estoica. Roma tenía aún lo que Grecia había perdido: la buena disposición, junto con la oportunidad, para la actividad política. En consecuencia, las doctrinas de Panecio eran más políticas y menos afines a las de los cínicos que las de los primeros estoicos. Probablemente la admiración hacia Platón, que sentían los romanos cultos, influyó para que abandonase la estrechez dogmática de sus predecesores estoicos. Por la más amplia forma dada por él y por su sucesor Posidonio al estoicismo, éste atrajo poderosamente a los más serios entre los romanos.

En una fecha posterior, Epicteto, aunque griego, vivió la mayor parte de su vida en Roma. Roma le proporcionó la mayor parte de sus ejemplos; exhorta siempre al hombre prudente a no temblar en presencia del emperador. Conocemos la influencia de Epicteto sobre Marco Aurelio, pero su influencia sobre los griegos es difícil de determinar.

Plutarco (hacia el 46-120 d. C.), en sus *Vidas de los griegos y romanos ilustres* (*Vidas paralelas*), trazó un paralelismo entre los hombres más eminentes de los dos países. Pasó un tiempo considerable en Roma y fue honrado por los emperadores Adriano y Trajano. Además de las *Vidas* escribió numerosas obras sobre filosofía, religión, historia natural y moral. Sus *Vidas* pretenden en vano reconciliar a Grecia y Roma en el pensamiento del hombre.

En general, fuera de hombres tan excepcionales, Roma actuó como un esterilizador sobre la zona de habla griega del Imperio. Pensamiento y arte declinaron a la vez. Hasta el fin del siglo II d. C. la vida para los acomodados fue agradable y fácil; no había ningún incentivo para el ardor y pocas oportunidades para las grandes hazañas. Las escuelas de filosofía reconocidas —la Academia, la peripatética, la epicúrea y la estoica—

continuaron existiendo hasta que fueron clausuradas por Justiniano. Ninguna de éstas, sin embargo, demostró vitalidad durante todo el tiempo posterior a Marco Aurelio, excepto los neoplatónicos en el siglo III d. C., a quienes consideraremos en el próximo capítulo, y estos hombres fueron apenas influidos por Roma. Las mitades latina y griega del Imperio se hicieron cada vez más divergentes; el conocimiento del griego llegó a ser raro en el Oeste, y después de Constantino, en el Este, el latín sólo sobrevivió en el derecho y en el ejército.

II. *La influencia de Grecia y del Oriente en Roma*.— Hay que considerar aquí dos aspectos diferentes: primero, la influencia del arte, la literatura y la filosofía helénicas sobre los romanos más cultos; segundo, la difusión de las religiones o supersticiones no helénicas por todo el mundo occidental.

1) Cuando los romanos entraron por primera vez en contacto con los griegos, llegaron a considerarse a sí mismos como bárbaros y groseros en comparación. Los griegos eran inconmensurablemente superiores en muchos aspectos: en la industria y en la técnica de la agricultura; en las clases de conocimiento que le son necesarias a un buen funcionario; en la conversación y en el goce de la vida; en el arte, la literatura y la filosofía. Las únicas cosas en que los romanos eran superiores eran la táctica militar y la cohesión social. La relación de los romanos respecto a los griegos fue algo así como la de los prusianos y Francia en 1814 y 1815; pero esto último fue temporal, mientras que aquello duró largo tiempo. Después de las guerras púnicas los jóvenes romanos sintieron admiración por los griegos. Aprendieron el lenguaje griego, copiaron la arquitectura griega, emplearon escultores griegos. Los dioses romanos fueron identificados con los dioses de Grecia. El origen troyano de los romanos fue inventado para hallar una conexión con los mitos homéricos. Los poetas latinos adoptaron metros griegos, los filósofos latinos aceptaron las teorías griegas. Al fin, Roma fue culturalmente parásita de Grecia. Los romanos no inventaron ninguna forma artística, no construyeron ningún sistema original de filosofía y no hicieron ningún descubrimiento científico. Hicieron buenos

caminos, códigos sistemáticos y ejércitos eficientes; para lo demás contemplaron a Grecia.

La helenización de Roma trajo consigo una cierta blandura de maneras, aborrecible para el más viejo de los Catones. Hasta las guerras púnicas los romanos habían sido un pueblo bucólico con las virtudes y los vicios de los labradores: austeros, laboriosos, brutales, obstinados y estúpidos. Su vida familiar había sido establecida y sólidamente edificada sobre la patria potestad; las mujeres y la juventud estaban totalmente sometidos. Todo esto cambió al influjo de la súbita opulencia. Desaparecieron las pequeñas granjas y fueron reemplazadas gradualmente por enormes propiedades en las que la labor de los esclavos se utilizaba para realizar nuevos métodos científicos de agricultura. Se desarrolló una gran clase de traficantes y un número aún mayor de hombres enriquecidos por el saqueo, como los nababs en la Inglaterra del siglo XVIII. Las mujeres, que habían sido virtuosas esclavas, se hicieron libres y disolutas; el divorcio se hizo corriente; los ricos cesaron de tener hijos; los griegos, que habían pasado por un desarrollo semejante siglos antes, estimularon, con su ejemplo, lo que los historiadores llaman la decadencia moral. Aun en los tiempos más disolutos del Imperio, el romano medio todavía juzgaba a Roma como sostenedora de una ética modelo, más pura, contra la decadente corrupción de Grecia.

La influencia cultural de Grecia sobre el Imperio occidental disminuyó rápidamente desde el siglo III d. C. en adelante, principalmente porque la cultura en general decayó. De esto hubo muchas causas, pero una en particular mencionaremos. En los últimos tiempos del Imperio occidental, el Gobierno era una tiranía militar menos disfrazada que lo que había sido, y el ejército escogía, por lo común, un general triunfante como emperador; pero el ejército, aun en sus más altos puestos, ya no estaba compuesto por romanos cultos, sino por semibárbaros de la frontera. Estos rudos soldados no tenían hábitos de cultura y consideraban a los ciudadanos civilizados solamente como fuente de rentas. Los particulares estaban demasiado empobrecidos para gastar mucho en la educación y el Estado consideró la

educación innecesaria. Por consiguiente, en el Occidente, sólo unos pocos hombres de cultura excepcional continuaron leyendo griego.

2) La religión no-griega y la superstición, por el contrario, adquirieron, a medida que pasó el tiempo, una influencia cada vez más fuerte en el Occidente. Hemos visto ya cómo las conquistas de Alejandro introdujeron en el mundo griego las creencias de babilonios, persas y egipcios. Análogamente, las conquistas romanas familiarizaron al mundo occidental con estas doctrinas y también con las de judíos y cristianos en una etapa posterior; de momento me limitaré, en cuanto sea posible, a las supersticiones paganas.[46]

En Roma toda secta y todo profeta estuvo representado y a veces gozó de favor en los círculos de gobierno más elevados. Luciano, que defendía el escepticismo sano, pese a la credulidad de su época, cuenta una historia divertida, aceptada por lo general como verdadera, sobre un profeta y milagrero llamado Alejandro el Paflagonio. Este hombre curaba a los enfermos y predecía el futuro, con incursiones en la magia negra. Su fama llegó a oídos de Marco Aurelio, que peleaba con los marcomanos en el Danubio. El emperador le consultó sobre cómo ganar la guerra, y se le dijo que, si arrojaba dos leones al Danubio, lograría una gran victoria. Siguió el aviso del profeta, pero fueron los marcomanos quienes obtuvieron la gran victoria. A despecho de tal contratiempo, la fama de Alejandro continuó creciendo. Un preeminente romano de rango consular, Rutiliano, después de consultarle sobre muchos puntos, al fin buscó su parecer para elegir esposa. Alejandro, como Endimión, había gozado los favores de la Luna y tenido con ella una hija, a quien el oráculo recomendó a Rutiliano. «Rutiliano, que tenía sesenta años, en seguida cumplió el mandato divino y celebró su matrimonio sacrificando todas las hecatombes a su suegra celestial».[47]

Más importante que la carrera de Alejandro el Paflagonio, fue el reinado del emperador Heliogábalo (218-222 d. C.), que fue, hasta su elevación por elección del ejército, un sacerdote sirio del Sol. En su lento progreso de Siria a Roma fue precedido por su retrato enviado como presente al Senado. «Estaba vestido con sus ropas sacerdotales, de seda y oro, según el uso corriente de las modas fenicia y meda; la cabeza tocada con una tiara alta,

los numerosos collares y pulseras adornados con gemas de valor inestimable. Las cejas estaban teñidas de negro y las mejillas pintadas de un rojo y un blanco artificiales. Los graves senadores confesaron con un suspiro que, después de haber experimentado largo tiempo la dura tiranía de sus propios compatriotas, Roma estaba al fin humillada bajo el lujo afeminado del despotismo oriental».[48] Apoyado por un gran sector del ejército, procedió, con celo fanático, a introducir en Roma las prácticas religiosas del Oriente; su nombre era el del dios del Sol adorado en Emesa, donde había sido sumo sacerdote; su madre o abuela, que era el verdadero gobernante, se dio cuenta de que había ido demasiado lejos y le destronó en favor de su sobrino Alejandro (222-235), cuyas inclinaciones orientales eran más moderadas. La mezcla de credos, posible en sus días, estaba ilustrada en su capilla privada, en la que colocó las estatuas de Abraham, Orfeo, Apolonio de Tiana y Cristo.

La Religión de Mitra, de origen persa, fue una fuerte competición para el cristianismo, en especial durante la segunda mitad del siglo III d. C. Los emperadores, que estaban haciendo desesperados intentos para controlar el ejército, sintieron que la religión podía dar la tan necesaria estabilidad; pero tendría que ser una de las nuevas religiones, puesto que eran las que los soldados favorecían. El culto se introdujo en Roma y tuvo mucho éxito en las mentes militares. Mitra era un dios del Sol, pero no tan afeminado como su colega sirio; era un dios relacionado con la guerra, la gran guerra entre el bien y el mal, que había formado parte del credo persa desde Zoroastro. Rostovtzeff[49] reproduce un bajorrelieve que representa su adoración, hallado en un santuario subterráneo en Heddernheim, Alemania, y demuestra que sus discípulos debieron haber sido numerosos entre los soldados, no sólo en el Este sino también en el Oeste.

La adopción del cristianismo por Constantino fue un éxito político, por cuanto las anteriores tentativas de introducir una religión nueva fracasaron, pero los anteriores intentos fueron, desde un punto de vista gubernamental, muy semejantes a éste. Toda semejanza logró su posibilidad de éxito de las desgracias y del cansancio del mundo romano. Las religiones tradicionales de Grecia y Roma se adaptaron al hombre interesado por el mundo terrestre

y esperanzado por la felicidad en la Tierra. Asia, con una experiencia más vasta de la desesperación, había desplegado más antídotos felices en forma de esperanzas en otra vida; de todas éstas, el cristianismo era el más eficaz en traer el consuelo. Pero el cristianismo, durante el tiempo en que llegó a ser religión del Estado, había absorbido mucho de Grecia y lo transmitió, junto con el elemento judaico, a las edades sucesivas, en el Occidente.

III. *La unificación del Gobierno y la cultura*.— Debemos primero a Alejandro, y luego a Roma, el que las hazañas de la gran época de Grecia no se hayan perdido para el mundo, como las de la edad de Minos. En el siglo V a. C., si se le hubiese ocurrido irrumpir a un Gengis Khan, hubiese podido borrar todo lo importante en el mundo helénico; Jerjes, con un poco más de competencia, podía haber hecho la civilización griega muy inferior a lo que llegó a ser después de ser rechazado. Considérese el período de Esquilo a Platón: todo lo que se hizo en este tiempo lo realizó una minoría de la población de unas pocas ciudades comerciales. Estas ciudades, como demostró el futuro, no tenían gran capacidad para resistir conquistadores extranjeros, pero por un extraordinario golpe de buena fortuna, sus conquistadores, macedónicos y romanos, eran filohelenos y no destruyeron lo que habían conquistado, como Jerjes o Cartago habrían hecho. El motivo de que conozcamos lo realizado por los griegos en arte, literatura, filosofía y ciencia se debe a la estabilidad introducida por los conquistadores occidentales, que tuvieron el buen sentido de admirar la civilización que gobernaron e hicieron todo lo posible por conservarla.

En ciertos aspectos, políticos y éticos, Alejandro y los romanos fueron los promotores de una filosofía mejor que ninguna de las que profesaran los griegos en sus días de libertad. Los estoicos, como hemos visto, creían en la fraternidad humana y no limitaron sus simpatías a los griegos. El prolongado dominio de Roma acostumbró a los hombres a la idea de una civilización única, bajo un único Gobierno. *Nosotros* sabemos que hubo partes importantes del mundo que no estaban sometidas a Roma —India y la China, más concretamente—. Pero a los romanos les parecía que fuera del Imperio sólo había oscuras tribus bárbaras que podían conquistarse cuando mereciese la pena hacer el esfuerzo. Esencialmente y como idea, el

Imperio en las mentes de los romanos era mundial. Esta concepción pasó a la Iglesia, que era *católica* a pesar de budistas, confucianos y, más tarde, mahometanos. *Securus judicat orbis terrarum* es una máxima de San Agustín que incorporaba la Iglesia de los últimos estoicos; debe su denominación a la aparente universalidad del Imperio romano. Por toda la Edad Media, después de la época de Carlomagno, la Iglesia y el Sacro Imperio Romano eran, como idea, mundiales, aunque todos sabían que no era así de hecho. La concepción de una familia humana, una religión católica, una cultura universal y un Estado mundial, había obsesionado siempre a los hombres desde su aproximada realización por Roma.

El papel representado por Roma en el agrandamiento del área de la civilización fue de trascendental importancia. Italia septentrional, Hispania, las Galias y las regiones occidentales de Germania fueron civilizadas como resultado de conquistas eficaces por las legiones romanas. Todos estos países se hicieron tan capaces de un alto nivel de cultura como Roma misma. En los últimos días del Imperio de Occidente, Galia produjo hombres por lo menos iguales a sus contemporáneos de las regiones de más antigua civilización. La difusión de la cultura por Roma hizo que los bárbaros provocasen sólo un eclipse temporal, no una oscuridad permanente. Puede argumentarse que la *calidad* de la civilización nunca volvió a ser tan buena como en la Atenas de Pericles; pero en un mundo de guerra y destrucción, la cantidad es, a la larga, casi tan importante como la calidad, y la cantidad se debía a Roma.

IV. *Los mahometanos como vehículo del helenismo*.— En el siglo VII, los discípulos del Profeta conquistaron Siria, Egipto y el norte de África; en el siglo siguiente conquistaron Hispania. Sus victorias fueron fáciles y la pelea débil. Excepto acaso durante los primeros años, no fueron fanáticos; los cristianos y los judíos no se vieron molestados en tanto pagaron sus tributos. Muy pronto los árabes adoptaron la civilización del Imperio oriental, pero con la esperanza de una política creciente en vez del cansancio de la decadencia. Los hombres cultos leían griego y escribieron comentarios. La reputación de Aristóteles se debe principalmente a ellos; en

la Antigüedad, rara vez fue mencionado y no se le consideraba a la altura de Platón.

Es instructivo considerar algunas de las palabras derivadas del árabe, tales como: álgebra, alcohol, alquimia, alambique, álcali, azimut y cenit. Con la excepción de *alcohol* —que no significa bebida, sino una sustancia usada en química— estas palabras darían una excelente visión de algunas de las cosas que debemos a los árabes. El álgebra había sido inventada por los griegos alejandrinos, pero la desarrollaron mucho más los mahometanos. *Alquimia, alambique, álcali* son palabras relacionadas con el intento de convertir metales básicos en oro, lo que los árabes tomaron de los griegos y, para conseguirlo, acudieron a la filosofía griega.[50] *Azimut* y *cenit* son términos astronómicos, usados principalmente por los árabes en relación con la astrología.

El método etimológico oculta lo que debemos a los árabes en relación al conocimiento de la filosofía griega, porque cuando fue otra vez estudiada en Europa, los términos técnicos requeridos fueron tomados del griego o del latín. En filosofía los árabes fueron mejores comentaristas que pensadores originales. Su importancia, para nosotros, es la de que ellos, y no los cristianos, fueron los herederos inmediatos de aquellas partes de la tradición griega que sólo el Imperio oriental había conservado vivas. El contacto con los mahometanos en España, en grado menor en Sicilia, hizo al Occidente conocer a Aristóteles. También los números arábigos, el álgebra y la química. Fue este contacto el que inició la restauración de la cultura en el siglo XI, lo que condujo a la filosofía escolástica. Fue más tarde, del siglo XIII en adelante, cuando el estudio del griego permitió a los hombres acudir directamente a las obras de Platón, Aristóteles y otros escritores griegos de la Antigüedad. Pero si los árabes no hubiesen conservado la tradición, los hombres del Renacimiento no podrían haber sospechado cuánto había de ganarse con la renovación de la cultura clásica.

CAPÍTULO XXX

Plotino

Plotino (204-270 d. C.), fundador del neoplatonismo, es el último de los grandes filósofos de la Antigüedad. Su vida es casi coetánea de uno de los períodos más desastrosos de la historia romana. Poco antes de su nacimiento, el ejército había caído en la cuenta de su poder y adoptado la práctica de elegir emperadores a cambio de recompensas monetarias, asesinándolos más tarde para dar ocasión a una venta renovada del Imperio. Estas preocupaciones inhabilitaron a los soldados para la defensa de la frontera y permitieron vigorosas incursiones de los germanos desde el Norte y de los persas desde el Este. La guerra y la peste disminuyeron la población del Imperio en una tercera parte, mientras aumentaron los impuestos y disminuyeron los recursos, lo que causó la ruina financiera, incluso de aquellas provincias en las que no había penetrado ninguna fuerza hostil. Las ciudades, que habían sido portadoras de la cultura, sufrieron golpes especialmente duros; los ciudadanos ricos huían en gran número para escapar del recaudador de contribuciones. Hasta después de la muerte de Plotino, el orden no fue restablecido y el Imperio sólo después fue temporalmente salvado por las vigorosas medidas de Diocleciano y Constantino.

De todo esto no hay ninguna mención en las obras de Plotino. Se apartó del espectáculo de ruina y miseria del mundo real para contemplar un mundo eterno de bondad y belleza. En esto estaba en armonía con los hombres más serios de su época. A todos ellos, cristianos y paganos igualmente, el mundo de los asuntos prácticos les parecía no ofrecer

ninguna esperanza, y sólo el Otro Mundo se les antojaba digno de fidelidad. Para los cristianos, el Otro Mundo era el Reino de los Cielos, para disfrutarlo después de morir; para los platónicos, era el mundo eterno de las ideas, el mundo real, opuesto al de la apariencia ilusoria. Los teólogos cristianos combinaron estos puntos de vista, e incorporaron mucho de la filosofía de Plotino. El deán Inge, en su inapreciable libro sobre Plotino, subraya exactamente lo que el cristianismo le debe. «El platonismo —dice — es parte de la estructura vital de la teología cristiana, con la que ninguna otra filosofía, me atrevo a decir, podría actuar sin roce». Hay, dice, una «extrema imposibilidad de separar el platonismo del cristianismo sin desmembrarle». Señala que San Agustín habla del sistema de Platón como «el más puro y brillante de toda la filosofía» y de Plotino como un hombre en el que «Platón revivió», y que si hubiese vivido un poco más tarde, habría «cambiado unas cuantas palabras y frases y se habría convertido en cristiano». Santo Tomás de Aquino, según el deán Inge, «está más cerca de Plotino que del verdadero Aristóteles».

Plotino, por consiguiente, es, históricamente, importante como influencia que moldea el cristianismo de la Edad Media y la teología católica. El historiador, al hablar de la cristiandad, tiene que poner cuidado en reconocer los extraordinarios cambios que ha padecido y la variedad de formas que puede asumir incluso en una época. El cristianismo de los Evangelios Sinópticos es de una metafísica casi inocente. Los cristianos de la época moderna son, en este aspecto, como los cristianos primitivos; el platonismo es ajeno al pensamiento popular y al sentir de los Estados Unidos, y la mayoría de los cristianos americanos están mucho más en contacto con sus deberes aquí sobre la Tierra y con el progreso social en el mundo cotidiano que con las esperanzas trascendentales que consolaron a los hombres cuando todo lo terrestre inspiraba desesperación. No estoy hablando de ningún cambio de dogma, sino de una diferencia de acento e interés. Un cristiano moderno, a menos que comprenda cuán grande es esta diferencia, no comprenderá el cristianismo del pasado. A nosotros, puesto que nuestro estudio es histórico, nos interesan las creencias efectivas de los

siglos pasados y, en cuanto a éstas, es imposible disentir de lo que el deán Inge dice sobre la influencia de Platón y de Plotino.

Plotino, sin embargo, no es de importancia sólo histórica. Representa, mejor que ningún otro filósofo, un tipo importante de teorías. A un sistema filosófico puede juzgársele importante por varias clases diferentes de razones. La primera y más obvia es pensar que pueda ser verdadero. No muchos estudiantes de filosofía en el tiempo presente sentirían esto de Plotino; el deán Inge es, en este aspecto, una rara excepción. Pero la verdad no es el único mérito que una metafísica puede poseer. Puede tener belleza, y esto se halla ciertamente en Plotino; hay pasajes que recuerdan uno de los últimos cantos del Paraíso del Dante y de casi nada más en literatura. Ahora y siempre, son asombrosas sus descripciones del mundo eterno de gloria.

> Nuestra primorosa fantasía presente,
> esta tranquila canción de puro contento
> cantó siempre ante el trono color zafiro
> a Él, que se sienta encima.

Asimismo, una filosofía puede ser importante porque exprese bien lo que los hombres son propensos a creer en ciertos modos o en ciertas circunstancias. La alegría sin complicación y la pena no son materia para la filosofía, sino más bien para los géneros más simples de la poesía y de la música. Sólo la alegría y la pena acompañadas de su proyección en el Universo engendran teorías metafísicas. Un hombre puede ser un alegre pesimista o un optimista melancólico. Acaso Samuel Butler pueda servir como ejemplo de lo primero; Plotino es un ejemplo admirable de lo segundo. En una época como la que vivió, la desgracia es inmediata y urgente, mientras la felicidad, asequible en todo, puede buscarse por su proyección sobre las cosas ajenas a las impresiones de los sentidos. Tal felicidad tiene siempre en sí un elemento infiltrado: es muy distinta a la felicidad de un niño. Y puesto que no se deriva del mundo cotidiano, sino del pensamiento y de la imaginación, exige el poder de ignorar o despreciar la vida de los sentidos. Por eso es por lo que no son los que gozan de la felicidad instintiva quienes inventan las clases de optimismo metafísico dependiente de la creencia en la realidad de un mundo suprasensible. Entre

los hombres que han sido desgraciados en un sentido mundano, pero han estado resueltamente determinados a hallar una felicidad más alta en el mundo de la teoría, Plotino ocupa un puesto muy elevado.

No son de despreciar de ningún modo sus méritos puramente intelectuales. En muchos aspectos ha esclarecido las enseñanzas de Platón; ha desarrollado, con tanta consecuencia como es posible, el tipo de teoría defendida por él en común con muchos otros. Sus argumentos contra el materialismo son buenos, y su concepto total de la relación de alma y cuerpo es más clara que la de Platón o la de Aristóteles.

Como Spinoza, tuvo cierta clase de pureza y elevación moral que impresiona mucho. Es siempre sincero, nunca destemplado o crítico, invariablemente encaminado a decir al lector, con toda la sencillez posible, lo que cree importante. Piénsese lo que se quiera de él como filósofo teórico, pero es imposible no amarlo como hombre.

La vida de Plotino es conocida tanto como puede serlo, a través de las biografías escritas por su amigo y discípulo Porfirio, un semita cuyo nombre auténtico era Malco. Hay, sin embargo, elementos milagrosos en su relato, que hacen difícil depositar en él una confianza completa sobre sus partes más creíbles.

Plotino consideró su apariencia espacio-temporal sin importancia, y detestaba hablar de los accidentes de su vida histórica. Estableció, sin embargo, que había nacido en Egipto, y se sabe que de joven estudió en Alejandría, donde vivió hasta la edad de treinta y nueve años, y donde fue profesor suyo Amonio Saccas, considerado corrientemente como el fundador del neoplatonismo. Luego se unió a la expedición del emperador Gordiano III contra los persas, con la intención, se dice, de estudiar las religiones del Oriente. El emperador era todavía joven, y fue asesinado por el ejército, como era costumbre en aquel tiempo. Esto ocurrió durante su campaña de Mesopotamia en 244 d. C. Plotino, en consecuencia, abandonó sus proyectos orientales y se estableció en Roma, donde pronto empezó a enseñar. Entre sus oyentes había muchos hombres influyentes, y fue favorecido por el emperador Galieno.[51] En un tiempo formó el proyecto de fundar la República de Platón en la Campania, y construir a tal fin una

ciudad nueva, llamándola Platonópolis. El emperador, al principio se mostró favorable, pero por último retiró el permiso. Puede parecer extraño que hubiera allí espacio para una ciudad nueva tan próxima a Roma, pero probablemente en aquel tiempo en la región había malaria, como ahora, pero no la había habido antes. No escribió nada hasta la edad de cuarenta y nueve años; después escribió mucho. Sus obras fueron editadas y arregladas por Porfirio, que era más pitagórico que Plotino, y motivó que la escuela neoplatónica llegase a ser más sobrenaturalista de lo que habría sido si hubiese seguido a Plotino con mayor fidelidad.

El respeto de Plotino por Platón es muy grande; Platón es nominalmente aludido como *Él*. En general, los «venerables antiguos» son tratados con reverencia, pero esta reverencia no se extiende a los atomistas. Los estoicos y epicúreos, que eran todavía activos, son refutados; los estoicos sólo por su materialismo, los epicúreos por cada parte de su filosofía. Aristóteles desempeña un papel más amplio de lo que parece, aunque lo que a él se debe es a menudo ignorado. Se siente la influencia de Parménides en muchos puntos.

El Platón de Plotino no es tan pletórico como el Platón real. La teoría de las ideas, las doctrinas místicas del *Fedón* y del libro VI de la *República* y la discusión del amor en el *Simposio* completan el conjunto del Platón que aparece en las *Eneadas* (como se titulan los libros de Plotino). El interés político, la búsqueda de definiciones de virtudes aisladas, el gusto por las matemáticas, la apreciación dramática y afectiva de los individuos y, por encima de todo, la jovialidad de Platón están enteramente ausentes en Plotino. Platón, como dice Carlyle, está «tranquilísimo en el cielo»; Plotino, por el contrario, está siempre sobre sí.

La metafísica de Plotino empieza con una Santa Trinidad: lo Uno, el Espíritu y el Alma. Estas tres no son una entidad como las Personas de la Trinidad cristiana; lo Uno es lo supremo, el Espíritu viene después y a continuación el Alma.[52]

Lo Uno es algo sombrío. A veces se llama Dios, a veces el Bien; sobrepuja al Ser, que es la primera consecuencia de lo Uno. No debemos atribuirle predicados, sino sólo decir *es*. (Esto es una reminiscencia de

Parménides). Sería un error hablar de Dios como *el Todo*, porque Dios trasciende al Todo. Dios está presente en todas las cosas. Lo Uno puede estar presente sin futuro: «mientras no esté en ninguna parte, en ninguna parte no está». Aunque se hable a veces de lo Uno como de Dios, hemos dicho también que antecede a Dios y a la Belleza.[53] A veces lo Uno parece semejante al Dios de Aristóteles; hemos dicho que Dios no necesita de sus derivativos e ignora el mundo creado. Lo Uno es indefinible, y en relación a ello hay más verdad en el silencio que en ninguna palabra, sea cual sea.

Llegamos ahora a la Segunda Persona, a la que Plotino llama *nous*. Es siempre difícil hallar una palabra española para representar el *nous*. La traducción corriente del diccionario es *mente*, pero esto no da la equivalencia correcta, en particular cuando la palabra se usa en filosofía religiosa. Si hemos de decir que Plotino puso la mente sobre el alma, daríamos una impresión completamente equivocada. Mc Kenna, el traductor de Plotino, usa «Principio-Intelectual», pero esto es tosco y no sugiere un objeto conveniente para la veneración religiosa. El deán Inge usa *espíritu*, acaso la palabra mejor. Pero ésta silencia el elemento intelectual, importante en toda la filosofía religiosa griega posterior a Pitágoras. Las matemáticas, el mundo de las ideas y todo el pensamiento de lo que no es sensible, tienen para Pitágoras, Platón y Plotino algo de divino; constituyen la actividad del *nous*, o, por lo menos, la más cercana aproximación a su actividad, de lo que podemos concebir. Fue este elemento intelectual en la religión de Platón el que condujo a los cristianos —en especial al autor del Evangelio de San Juan— a identificar a Cristo con el *Logos*. *Logos* se traduciría por *razón* a este respecto; esto nos impide usar *razón* como traducción de *nous*. Seguiré al deán Inge usando *espíritu*, pero con la condición de que *nous* tenga una connotación intelectual que está ausente del *espíritu* tal como de ordinario se le comprende. Pero frecuentemente usaré la palabra *nous* sin traducir.

El *nous*, dice, es la imagen de lo Uno; es engendrado porque lo Uno, en su autoinvestigación, tiene visión; esta vista es el *nous*. Es éste un concepto difícil. Un Ser sin partes, dice Plotino, puede conocerse a sí mismo; en este caso el vidente y lo visto son uno. En Dios, que es concebido, como Platón,

utilizando la analogía del Sol, el dador de la luz y lo que es luz son lo mismo. Siguiendo la analogía *nous* puede ser considerado como la luz, porque lo Uno se ve a sí mismo. Es posible para nosotros conocer la Mente Divina, a la que olvidamos por medio de la obstinación. Para conocer la Mente Divina podemos estudiar nuestra propia alma cuando es más semejante a Dios: debemos poner a un lado el cuerpo y la parte de alma que moldeó el cuerpo y «los sentidos con los deseos e impulsos y todas las futilidades»; lo que queda luego es imagen del Divino Intelecto.

«Aquellos divinamente poseídos e inspirados tienen al menos el conocimiento de que mantienen alguna cosa más grande dentro de sí mismos, aunque no puedan decir lo que es; por los movimientos que los agitan y las expresiones que vienen de ellos perciben el poder que los mueve, no a sí mismos: del mismo modo, es obligado, nos comportamos con el Supremo, cuando mantenemos el *nous* puro; conocemos el interior de la Divina Mente, que da el ser y todo lo demás de este orden; pero conocemos también otro, que sabemos que no es ninguno de éstos, sino un principio más noble de los que conocemos como Ser; más lleno y más grande; por encima de la razón, la mente y el sentimiento que confiere en estos poderes, no se confunden con ellos».[54]

Así, cuando estamos «divinamente poseídos o inspirados», no vemos sólo el *nous*, sino también lo Uno. Cuando estamos así en contacto con lo divino, no podemos razonar o expresar la visión en palabras; esto viene después. «En el momento del contacto no hay poder ninguno para hacer una afirmación; no hay tiempo; el razonar sobre la visión es posterior. Podemos saber que hemos tenido la visión cuando el alma ha adquirido luz de súbito. Esta luz es del Supremo y es el Supremo; podemos creer en la Presencia, cuando, como aquel otro Dios a la llamada de cierto hombre, Él vino trayendo la luz; la luz es la prueba del advenimiento. Así, el alma no se encendió mientras estuvo sin la visión; la luz posee lo que buscaba. Y ésta es la verdad, y pone ante el alma, para percibir esa luz, para ver el Supremo por el Supremo y por la luz de ningún otro principio, para ver el Supremo que es también el medio de la visión; porque lo que ilumina el Alma es con lo que se ve, como con la propia luz del Sol vemos al Sol.

»Pero ¿cómo ha de cumplirse esto?
»Cercénalo todo».[55]

La experiencia del *éxtasis* (el estar fuera del propio cuerpo de uno) le ocurrió con frecuencia a Plotino:

«Muchas veces ha ocurrido: exaltarme fuera del cuerpo en mí mismo; llegar a ser ajeno a todas las demás cosas y, concentrado, contemplar una maravillosa belleza; después, más que nunca, estar seguro de la comunidad con el orden más elevado; establecer la vida más noble, adquiriendo identidad con lo divino; instalarse dentro de ello por haber alcanzado esa actividad; examinando que, sea lo que fuere, lo Intelectual es menos que lo Supremo: además viene el momento de descender de la intelección al razonamiento y, después de residir en lo divino, me pregunto a mí mismo cómo es que puedo ahora estar descendiendo y cómo entra siempre el alma en mi cuerpo, el alma que, aun dentro de mi cuerpo, es la cosa más alta que haya podido mostrarse a sí misma».[56]

Esto nos conduce al alma, el tercer y más bajo miembro de la Trinidad. El alma, aunque inferior al *nous*, es la autora de todas las cosas vivientes; ella hizo el Sol y la Luna y las estrellas y todo el mundo sensible. Es la producción del Divino Intelecto. Es doble: hay un alma íntima, atenta al *nous* y otra que se enfrenta con lo externo. La última está asociada con un movimiento hacia abajo, en el que el alma engendra su imagen, que es la naturaleza y el mundo sensorial. Los estoicos habían identificado la Naturaleza con Dios, pero Plotino la consideró como una esfera inferior, algo emanado del alma cuando ésta olvida mirar hacia arriba, hacia el *nous*. Esto debió sugerir la concepción gnóstica de que el mundo visible es malo, pero Plotino no toma este concepto. El mundo visible es bello y es la residencia de los espíritus benditos; es sólo menos buena que el mundo intelectual. En una discusión polémica muy interesante de la concepción gnóstica, de que el cosmos y su Creador son malos, admite que algunas partes de la doctrina gnóstica, tales como el odio a la materia, pueden deberse a Platón, pero sostiene que las otras partes que no vienen de Platón, son inciertas.

Sus objeciones al gnosticismo son de dos clases. Por una parte dice que el alma, cuando crea el mundo material, lo hace desde la memoria de lo divino, y no porque esté caída; el mundo de los sentidos, piensa, es tan buena como un mundo sensible puede serlo. Siente fuertemente la belleza de las cosas percibidas por los sentidos.

¿Quién que verdaderamente perciba la armonía del Reino Intelectual pudo dejar, si tiene alguna disposición para la música, de responder a la armonía en sonidos sensibles? ¿Qué geómetra o matemático pudo dejar de encontrar placer en las simetrías, correspondencias y principios de orden observados en las cosas visibles? Considérese aún el caso de los cuadros; aquellos que ven por el sentido corporal el arte de la pintura no ven la cosa en un solo aspecto; están profundamente impresionados al reconocer en los objetos pintados a los ojos la representación de lo que descansa en la idea, y así son llamados al recuerdo de la verdad; la verdadera experiencia de la cual surge el amor. Ahora, si la visión de la belleza, excelentemente reproducida, de una cara precipita la mente a esa otra Esfera, seguramente ninguno, viendo la hermosura pródiga en el mundo de los sentidos —esta vasta regularidad, la forma que las estrellas aun en su alejamiento despliegan—, nadie pudo ser tan torpe, tan inconmovible como para no dejarse llevar por todo esto al recuerdo y sobrecogido por reverente miedo en el pensamiento de todo esto, tan grande, que brota de aquella grandeza. No pudo ser sólo para responder así el haber abrazado este mundo ni tenido una visión del otro (II, 9, 16).

Hay otra razón para rechazar el criterio gnóstico. Los gnósticos juzgan que nada divino está asociado con el Sol, la Luna y las estrellas; fueron creados por un espíritu malo. Sólo el alma del hombre, entre las cosas perceptibles, tiene bondad. Pero Plotino está firmemente persuadido de que los cuerpos celestes son los cuerpos de seres semejantes a Dios, inconmensurablemente superiores al hombre. De acuerdo con los gnósticos, «su propia alma, el alma de lo más ínfimo del género humano, la declaran inmortal, divina; pero los cielos íntegros y las estrellas dentro de los cielos no habían tenido comunión con el Principio Inmortal, aunque éstos fuesen mucho más puros y amables que las propias almas» (II, 9, 5). Para la

concepción de Plotino hay autoridad en el *Timeo*, y fue adoptada por algunos Padres cristianos, por ejemplo, Orígenes. Es imaginativamente atractivo; expresa los sentimientos que los cuerpos celestes inspiran naturalmente y hacen al hombre menos solitario en el universo físico.

No hay en el misticismo de Plotino nada moroso u hostil a la belleza, pero es el último maestro religioso, durante muchos siglos, del que pueda decirse esto. La belleza y todos los placeres asociados a ella, llegaron a considerarse como del Diablo; los paganos, lo mismo que los cristianos, llegaron a glorificar la fealdad y la basura. Juliano el Apóstata, como contemporáneo de los santos ortodoxos, se jactó de lo poblado de su barba. De todo esto no hay nada en Plotino.

La materia está creada por el alma y no tiene realidad independiente. Toda alma tiene su hora; cuando ésta suena, desciende y entra en el cuerpo adecuado para ella. El motivo no es la razón, sino algo más análogo al deseo sexual. Cuando el alma abandona el cuerpo, debe entrar en otro cuerpo si ha sido pecadora, porque la justicia requiere que sea castigada. Si, en esta vida, has asesinado a tu madre, serás en la próxima vida una mujer y serás asesinada por tu hijo (III, 2, 13). El pecado debe ser castigado; pero el castigo ocurre naturalmente, por el inquieto impulso de los errores del pecador.

¿Recordamos esta vida después de haber muerto? La respuesta es perfectamente lógica, pero no la que los más modernos teólogos darían. La memoria se relaciona con nuestra vida en el tiempo, mientras que nuestra mejor y verdadera vida es en la eternidad. Por eso, como el alma crece hacia la vida eterna, recordará cada vez menos; amigos, hijos, esposa serán olvidados gradualmente; por último, no conoceremos nada de las cosas de este mundo, sino sólo contemplaremos el reino intelectual. No habrá memoria de la personalidad, la cual, en la visión contemplativa, será desconocida por sí misma. El alma llegará a ser una con el *nous*, pero no para su propia destrucción: el *nous* y el alma individual serán simultáneamente dos y uno (IV, 4, 2).

En la *Cuarta eneada*, que versa sobre el alma, una sección, el tratado séptimo, se consagra a la discusión de la inmortalidad.

El cuerpo, siendo compuesto, es claramente no inmortal; si, pues, forma parte de nosotros, no somos enteramente inmortales. ¿Pero cuál es la relación del alma y el cuerpo? Aristóteles (que no se menciona explícitamente) dijo que el alma era la forma del cuerpo, pero Plotino rechaza este concepto, basándose en que el acto intelectual sería imposible si el alma fuera una forma del cuerpo. Los estoicos piensan que el alma es material, pero la unidad del alma prueba que esto es imposible. Por otra parte, puesto que la materia es pasiva, no puede haberse creado a sí misma; la materia no pudo existir si el alma no la hubiese creado y, si el alma no existiese, la materia desaparecería en un instante. El alma no es materia ni forma de un cuerpo material, sino la Esencia, y la Esencia es eterna. Este concepto de que el alma es inmortal está implícito en Platón, porque las ideas son eternas; pero sólo con Plotino se hace explícito.

¿Cómo entra el alma en el cuerpo desde la lejanía del mundo intelectual? La respuesta se da por medio del apetito. Pero el apetito, aunque a veces es innoble, puede ser comparativamente noble. En lo que tiene de mejor, el alma «desea elaborar orden según el modelo de lo que ha visto en el Principio Intelectual (*nous*)». Es decir, el alma contempla el interior del reino de la Esencia y quiere producir algo, tanto, que pueda ser vista mirando desde fuera en vez de mirada desde dentro; como (debiéramos decir) un compositor que primero imagina su música y luego quiere oírla ejecutar por una orquesta.

Pero este deseo creador del alma tiene resultados lamentables. En tanto el alma vive en el mundo de la pura Esencia, no está separada de las otras almas que viven en el mismo mundo; pero tan pronto como llega a juntarse a un cuerpo, tiene la tarea de gobernar lo que es más bajo que ella misma, y por esta tarea llega a separarse de las otras almas, que tienen otros cuerpos. Excepto en unos pocos hombres y en unos pocos momentos, el alma llega a estar encadenada al cuerpo. «El cuerpo oscurece la verdad, pero allí[57] resiste clara y separada» (IV, 9, 5).

Esta doctrina, como la de Platón, difícilmente evita el concepto de que la Creación fue un error. El alma en su forma mejor, está contenta con el *nous*, el mundo de la Esencia; si estuviera siempre en lo mejor, no crearía,

sino sólo contemplaría. Parece que el acto de la creación tiene que justificarse partiendo de la base de que el mundo creado, en sus líneas principales, es el mejor de los lógicamente posibles; pero éste es una copia del mundo eterno, y como tal tiene la belleza que es posible en una copia. La más exacta exposición en el tratado sobre los gnósticos (II, 9, 8):

Preguntar al alma por qué ha creado el cosmos, es preguntar por qué hay un alma y por qué un creador crea. La cuestión, también, supone un principio en lo eterno y, más adelante, representa la creación como el acto de un Ser inconstante que pasa de esto a aquello.

Quienes piensan así deberían ser instruidos —si quisieran llevarlo bien— en la naturaleza de lo Supremo e inducidos a desistir de esa blasfemia de los poderes mayestáticos que se les ocurre tan fácilmente, donde todo debiera ser escrúpulo reverente.

Aun en la administración del Universo no hay fundamentos para tal ataque, porque aduce pruebas manifiestas de la grandeza del Género Intelectual.

Este Todo que ha emergido a la vida no es de estructura amorfa —como aquellas formas menores dentro de las cuales han nacido la noche y el día de la prodigalidad de su vitalidad—; el Universo es una vida organizada, efectiva, compleja, omnicomprensiva, que despliega una sabiduría insondable. ¿Cómo, pues, puede nadie negar que es una imagen clara, hermosamente formada de las Divinidades Intelectuales? Sin duda, es una copia, no original; pero eso es su verdadera naturaleza; no puede ser a la vez símbolo y realidad. Pero decir que es una copia inadecuada es falso; nada se ha omitido de lo que una bella representación dentro del orden físico pudo incluir.

Una tal reproducción debió existir necesariamente —aunque no por deliberación y designio— pues lo Intelectual no ha de ser la última de las cosas, sino que tiene un doble Acto, uno en sí mismo y otro exterior; vaya, pues, algo detrás de lo Divino; porque sólo la cosa con la que todo poder concluye falta al aprobar algo que desciende de sí mismo.

Ésta es acaso la mejor respuesta a los gnósticos que los principios de Plotino hacen posible. El problema, en lenguaje levemente diferente, fue

heredado por los teólogos cristianos; ellos también habían hallado difícil explicar la creación sin admitir la conclusión blasfema de que, antes de ella, algo faltaba al Creador. En realidad, su dificultad es mayor que la de Plotino, porque éste puede decir que la naturaleza de la Mente hizo inevitable la creación, mientras que, para el cristiano, el mundo resultó del ejercicio sin trabas de la libre voluntad de Dios.

Plotino tiene un sentido muy intenso de cierto género de belleza abstracta. Al describir la posición del Intelecto, como intermedia entre lo Uno y el alma, prorrumpe, de pronto, en un pasaje de rara elocuencia:

Lo supremo en su progreso nunca pudo nacer de algún vehículo sin alma ni aun directamente del alma; será anunciado por cierta belleza inefable; antes del Gran Rey en su marcha, vino primero el séquito menor, luego, fila tras fila, el mayor y más exaltado, el más próximo al rey, el más augusto; a continuación su propia honrada compañía hasta que, el último entre todas estas grandezas, de repente, aparece el Monarca Supremo mismo, y todos —excepto, desde luego, aquellos que se han contentado a sí mismos con el espectáculo de antes de su llegada y se marcharon— se postran y le aclaman (V, 5, 3).

Hay un tratado sobre la Belleza Intelectual, que muestra la misma clase de sentimiento (V, 8):

Ciertamente todos los dioses son augustos y bellos, de una belleza superior a nuestra expresión. ¿Y qué les hace así? El Intelecto; y en especial el intelecto operante dentro de ellos (el divino Sol y las estrellas) a la vista.

El «vivir con tranquilidad» es *allí*; y de estos seres divinos la verdad es madre y nodriza, existencia y sostén; todo lo que no es de progresión, sino de auténtico ser, lo ven ellos mismos en todo; porque todo es transparente, nada opaco, nada resistente; todo ser es lúcido para otro en aliento y hondura; la luz corre por la luz. Y cada uno de ellos contiene todo dentro de sí, y, al mismo tiempo, lo ve todo dentro del otro, así que en todas partes está todo y todo es todo en cada todo e infinita la gloria. Cada uno de ellos es grande; el pequeño es grande; el Sol, *allí* es todas las estrellas; y toda estrella de nuevo es todas las estrellas y el Sol. Mientras algunas maneras de seres son predominantes en cada uno, todos son modelados en cada otro.

Aparte de la imperfección que el mundo posee inevitablemente por ser una copia, existe para Plotino, como para los cristianos, el más positivo mal que resulta del pecado. El pecado es una consecuencia del libre albedrío, que Plotino sostiene contra los deterministas y, más en particular, contra los astrólogos. No se aventura a negar para siempre el valor de la astrología; pero intenta ponerle límites, a fin de hacer lo que permanece incompatible con el libre albedrío. Hace lo mismo respecto de la magia; el sabio, dice, está exento del poder de los magos. Porfirio relata que un filósofo rival intentó arrojar malos hechizos sobre Plotino, pero que por su santidad y sabiduría, los hechizos recayeron sobre el rival. Porfirio y todos los seguidores de Plotino, son mucho más supersticiosos que él. La superstición, en él, es todo lo débil que era posible en aquella época.

Tratemos ahora de resumir los méritos y defectos de la doctrina enseñada por Plotino y, en su mayor parte, aceptada por la teología cristiana, en tanto siguió siendo sistemática e intelectual.

Hay, primero y ante todo, la construcción de lo que Plotino creía ser un refugio seguro de ideales y esperanzas y un refugio, además, que suponía a la vez esfuerzo moral e intelectual. En el siglo III y en los siglos posteriores a la invasión bárbara, la civilización occidental llegó a su casi total destrucción. Fue una suerte que, mientras la teología fue casi la única actividad mental superviviente, el sistema que se aceptó no fuera puramente supersticioso, sino que conservara, aunque a veces soterradas profundamente, las doctrinas que incorporaban muchas de las obras del intelecto griego y mucha de la devoción moral que es común a los estoicos y a los neoplatónicos. Esto hizo posible la aparición de la filosofía escolástica y, más tarde, con el Renacimiento, el estímulo nació del estudio renovado de Platón, y de éste a los otros antiguos.

Por otra parte, la filosofía de Plotino tiene el defecto de inducir a los hombres a mirar dentro, más que a mirar fuera: cuando miramos dentro vemos el *nous*, que es divino, mientras que si miramos fuera vemos las imperfecciones del mundo sensible. Esta clase de subjetividad tuvo un crecimiento gradual; se halla en las doctrinas de Protágoras, Sócrates y Platón, así como en los estoicos y epicúreos. Pero al principio fue sólo

doctrinal, no temperamental; tardó largo tiempo en destruir la curiosidad científica. Vimos cómo Posidonio, hacia 100 a. C., viajó por Hispania y la costa atlántica de África para estudiar las mareas. Gradualmente, sin embargo, el subjetivismo invadió los sentimientos de los hombres, así como sus doctrinas. La ciencia ya no fue cultivada, y sólo la virtud se consideró importante. La virtud, como es concebida por Platón, implicaba todo lo que entonces era posible en el camino de las hazañas mentales; pero en siglos posteriores vino a considerarse, cada vez más, que suponía sólo la voluntad virtuosa y no un deseo de comprender el mundo físico o perfeccionar el mundo de las instituciones humanas. El cristianismo, con su doctrina ética, no estaba libre de este defecto, aunque en la práctica la creencia en la importancia de la propagación de la fe cristiana facilitó un objeto asequible para la actividad moral, que no estaba ya limitada a la perfección del yo.

Plotino es a la vez un fin y un principio: un fin, con relación a los griegos; un principio, con relación a la cristiandad. Al mundo antiguo, cansado de siglos de contratiempos, agotado por la desesperación, su doctrina le debió parecer aceptable, pero no pudo estimularle. Al mundo bárbaro, más crudo, donde la superabundante energía necesitaba ser restringida y regulada más bien que estimulada, lo que pudo penetrar de sus enseñanzas le fue beneficioso, puesto que el mal que tenía que ser combatido no era la languidez, sino la brutalidad. La obra de transmitir lo que pudo sobrevivir de su filosofía fue llevada a cabo por los filósofos cristianos de la última época de Roma.

LIBRO SEGUNDO

LA FILOSOFÍA CATÓLICA

Introducción

La filosofía católica, en el sentido en que emplearé el término, es la que dominó el pensamiento europeo desde Agustín hasta el Renacimiento. Ha habido filósofos, antes y después de este período, que pertenecieron a la misma escuela general. Antes de San Agustín fueron los primeros Padres, especialmente Orígenes; después del Renacimiento hubo muchos, incluyendo, en los días presentes, todos los profesores ortodoxos católicos de filosofía que se adhieren a cierto sistema medieval, en especial al de Tomás de Aquino. Pero es sólo desde San Agustín al Renacimiento cuando los mejores filósofos de la época se dedican a elaborar o a perfeccionar la síntesis católica. En los siglos cristianos anteriores a San Agustín, los estoicos y neoplatónicos eclipsan a los Padres en habilidad filosófica; después del Renacimiento ninguno de los filósofos destacados, ni incluso los que eran católicos ortodoxos, se dedicó a continuar la escolástica o la tradición agustiniana.

El período de que nos ocuparemos en este libro difiere de los primeros y de los últimos tiempos, no sólo en filosofía, sino en muchos otros aspectos. El más notable de ellos es el Poder de la Iglesia. La Iglesia llevó las creencias filosóficas a una relación más íntima con las circunstancias sociales y políticas que la que había tenido antes o después del período medieval, lo que podemos calcular desde el 400 d. C. a 1400, aproximadamente. La Iglesia es una institución social construida sobre un credo, en parte filosófico, en parte relacionado con la historia sagrada. Por medio de su credo recabó Poder y riqueza. Los legisladores laicos, que

estaban en frecuente conflicto con ella, fueron derrotados, porque una gran mayoría de la población, incluyendo la mayoría de los legisladores laicos, estaban profundamente convencidos de la verdad de la fe católica. Hubo tradiciones —la romana y la germánica— contra las que la Iglesia hubo de luchar. La tradición romana era más fuerte en Italia, especialmente entre los legisladores; la tradición germana era más fuerte entre la aristocracia feudal surgida de la conquista bárbara. Pero durante muchos siglos ninguna de estas tradiciones resultó bastante fuerte para crear una oposición triunfante frente a la Iglesia; y esto se debió, en gran parte, al hecho de que no habían incorporado ninguna filosofía adecuada.

Una historia del pensamiento, tal como la que nos está ocupando, es inevitablemente monofacética, al tratar de la Edad Media. Con muy pocas excepciones, todos los hombres de este período que contribuyeron a la vida intelectual de su tiempo eran sacerdotes. El estado seglar en la Edad Media elaboró lentamente un vigoroso sistema político y económico, pero sus actividades eran ciegas en cierto sentido. Hubo en la última Edad Media una importante literatura, laica, muy diferente a la de la Iglesia; en una historia general esta literatura exigiría más consideración de la que reclama en una historia del pensamiento filosófico. Hasta Dante no encontramos un laico que escriba con un completo conocimiento de la filosofía eclesiástica de su tiempo. Hasta el siglo XIV los eclesiásticos tuvieron el monopolio virtual de la filosofía, y ésta, en consecuencia, está escrita desde el punto de vista de la Iglesia. Por esta razón, el pensamiento medieval no puede hacerse inteligible sin un justo balance extensivo del crecimiento de las instituciones eclesiásticas y, especialmente, del Papado.

El mundo medieval, en contraste con el mundo de la Antigüedad, se caracteriza por varias formas de dualismo. Se da el dualismo del clero y de lo seglar, el dualismo de lo latino y de lo teutónico, el dualismo del reino de Dios y de los reinos de este mundo, el dualismo del espíritu y el de la carne. Todos ellos están ejemplificados en el dualismo del Papa y el emperador. El dualismo de lo latino y de lo teutónico es un resultado de la invasión bárbara, pero los otros tienen orígenes más antiguos. Las relaciones del clero con el estado seglar en la Edad Media tuvieron que modelarse sobre

las relaciones de Samuel y Saúl; la demanda por la supremacía del clero surgió del período de los emperadores y reyes arrianos o semiarrianos. El dualismo del reino de Dios y de los reinos de este mundo se encuentra en el Nuevo Testamento, pero fue sistematizado por San Agustín en su *Ciudad de Dios*. El dualismo del espíritu y de la carne se encuentra en Platón, y fue subrayado por los neoplatónicos; es importante en las enseñanzas de San Pablo; y dominó el ascetismo cristiano de los siglos IV y V.

La filosofía católica se dividió en dos períodos en las edades sombrías durante las cuales, en la Europa occidental, la actividad intelectual era casi inexistente. Desde la conversión de Constantino hasta la muerte de Boecio los pensamientos de los filósofos cristianos aún estaban dominados por el Imperio romano, ya como actualidad, ya como reciente memoria. Los bárbaros, en este período, se consideraron como mero estorbo, no como parte independiente de la cristiandad. Todavía hay una comunidad civilizada en la que la gente acomodada sabe leer y escribir, y un filósofo tiene que apelar al estado seglar tanto como, al clero. Entre este período y las épocas oscuras, a fines del siglo VI, está Gregorio el Grande, que se considera a sí mismo súbdito del emperador bizantino, pero es noble en su actitud con los reyes bárbaros. Después de su tiempo, por toda la cristiandad occidental, la separación del clero y el estado seglar se hace cada vez más patente. La aristocracia laica crea el sistema feudal, que templa débilmente la predominante anarquía turbulenta; la humildad cristiana es predicada por el clero, pero sólo practicada por las clases bajas; el orgullo pagano se incorpora en el duelo —ensayo de batalla—, los torneos y las venganzas privadas, lo que desagrada a la Iglesia, sin que pueda evitarlo. Con gran dificultad, empezando en el siglo XI, la Iglesia logra emanciparse a sí misma de la aristocracia feudal, y esta emancipación es una de las causas del surgimiento de Europa de la edad tenebrosa.

El primer gran período de la filosofía católica estuvo dominado por San Agustín, y por Platón entre los paganos. El segundo período culminó en Santo Tomás de Aquino, por quien —y por los sucesores suyos— Aristóteles superó a Platón. El dualismo de la *Ciudad de Dios*, sin embargo, sobrevive lleno de fuerza. La Iglesia representa la *Ciudad de Dios* y los

filósofos políticos sostienen los intereses de la Iglesia. La filosofía estaba encaminada a defender la fe e invocaba la razón para proporcionarle argumentos contra quienes, como los mahometanos, no aceptaban la validez de la revelación cristiana. Por esta invocación a la razón los filósofos desafiaron la crítica, no como simples teólogos, sino como inventores de sistemas llamados a apelar a los hombres de cualquier credo. A la larga, la apelación a la razón fue, acaso, un error, pero en el siglo XIII pareció un éxito grande.

La síntesis del siglo XIII, que tuvo un aire de perfección y finalidad, fue destruida por una variedad de causas. Tal vez la más importante de éstas puso en evidencia el crecimiento de una clase comercial rica, primero en Italia, y luego en otras partes. La aristocracia feudal, en su mayoría, había sido ignorante, estúpida y bárbara; el pueblo común había tomado partido por la Iglesia como superior a la nobleza en inteligencia, en moralidad y en capacidad para combatir la anarquía. Pero la nueva clase comercial era tan inteligente como el clero, tan bien informada en materias mundanas, más capaz de contender con los nobles y más aceptable para las bajas clases urbanas, como campeones de la libertad cívica. Las tendencias democráticas vinieron primero y después de ayudar al Papa a derrotar al emperador, reemprendieron la tarea de emancipar la vida económica del control eclesiástico.

Otra causa del fin de la Edad Media fue la aparición de fuertes monarquías nacionales en Francia, Inglaterra y España. Habiendo suprimido la anarquía interna y aliándose con los mercaderes ricos contra la aristocracia, los reyes, después de mediado el siglo XV, fueron lo bastante fuertes para luchar contra el Papa por interés nacional.

El Papado, mientras tanto, había perdido el prestigio moral de que gozara y de que en general fue merecedor en los siglos XI, XII y XIII. Primero, por favorecer a Francia durante el período en que los Papas vivieron en Avignon; luego, por el Gran Cisma, habían persuadido al mundo occidental, inconscientemente, de que una desenfrenada autocracia papal no era posible ni deseable. En el siglo XV, su posición como

gobernantes de la cristiandad llegó a subordinarse en la práctica a su posición como príncipes italianos, envuelta en el juego complejo y sin escrúpulos de los Poderes políticos italianos.

Y así el Renacimiento y la Reforma rompieron la síntesis medieval, que todavía no había triunfado por algo tan oportuno y tan completo en apariencia. El crecimiento y la decadencia de esta síntesis es el tema del libro II.

El genio de los pensadores durante todo el período fue de honda insatisfacción en relación con los asuntos de este mundo, convertido en soportable sólo por la esperanza de un mundo mejor en lo venidero. Esta insatisfacción era un reflejo de lo que estaba ocurriendo en toda la Europa occidental. El siglo III fue un período desastroso, en el que el nivel general de bienestar resultó mucho más bajo. Después de una calma durante el siglo IV, en el V se completó la extinción del Imperio occidental y el establecimiento de los bárbaros por casi todo su territorio. Los ricos ciudadanos cultivados, de quienes dependiera la última civilización romana, fueron reducidos ampliamente a la condición de refugiados desposeídos; el resto se dedicó a vivir de sus haciendas rurales. Nuevos choques continuaron hasta el año 1000 d. C., sin espacio suficiente para respirar, para permitir mejoría. Las guerras de bizantinos y lombardos destruyeron lo que quedaba de la civilización de Italia. Los árabes conquistaron la mayoría del territorio del Imperio oriental, se establecieron en África e Hispania, amenazaron las Galias y en alguna ocasión saquearon Roma. Los daneses y normandos causaron estragos en la Galia y en Britania, en Sicilia y en Italia meridional. La vida, en todos estos siglos fue precaria y llena de penalidades. Mala como era en realidad, las supersticiones tenebrosas la hicieron aún peor. Se pensó que la gran mayoría, hasta la de los cristianos, iría al infierno. En todo momento, los hombres se sentían a sí mismos rodeados de espíritus malos y expuestos a las maquinaciones de hechiceros y brujas. Ningún goce de la vida era posible, excepto, en afortunados momentos, para quienes conservaban la inconsciencia de los niños. La miseria general elevó la intensidad del sentimiento religioso. La vida del bueno aquí abajo era una peregrinación a la ciudad celeste; nada de valor

era posible en el mundo sublunar, excepto la estable virtud que conduciría, al fin, a la gloria eterna. Los griegos, en sus grandes días, habían hallado goce y belleza en el mundo cotidiano. Empédocles, apostrofando a sus conciudadanos, dice: «Amigos que habitáis la gran ciudad que mira hacia abajo, sobre la roca amarilla de Acragas, por encima de la ciudadela, ocupados en buenas obras, puesto de honor para los extranjeros, hombres torpes en la mediocridad, salud a todos». En los últimos tiempos, hasta el Renacimiento, los hombres no tenían tan simple felicidad en el mundo visible, pero volvieron sus esperanzas al invisible. Acragas es reemplazada en su amor por Jerusalén la Dorada. Cuando la felicidad terrestre, al fin, volvió, la intensidad con que se ansiaba el otro mundo disminuyó gradualmente. Los hombres usaron las mismas palabras, pero con una sinceridad menos profunda.

Con el propósito de hacer la génesis y la significación de la filosofía católica inteligibles, he creído necesario dedicar más espacio a la historia general de lo necesario en relación con la antigua o la moderna filosofía. La filosofía católica es, en esencia, la filosofía de una institución, llamada la Iglesia católica; la filosofía moderna, aun cuando está lejos de la ortodoxia, está bastante relacionada con los problemas, especialmente en ética y teoría política, que se derivan de los conceptos cristianos de la ley moral y de las doctrinas católicas respecto a las relaciones de la Iglesia con el Estado. En el paganismo grecorromano no se da la dual lealtad que el cristiano, desde muy pronto, ha debido a Dios y al césar, o en términos políticos, a la Iglesia y al Estado.

Los problemas planteados por esta lealtad dual fueron, en su mayor parte, llevados a la práctica antes de que los filósofos facilitasen la teoría necesaria. En este proceso hubo dos etapas muy distintas: una anterior a la caída del Imperio occidental y otra posterior. La práctica de una larga sucesión de obispos, que culmina en San Ambrosio, proporcionó las bases para la filosofía política de San Agustín. Luego vino la invasión bárbara, seguida de un largo tiempo de confusión y de creciente ignorancia. Entre Boecio y San Anselmo, en un período de más de cinco siglos, hay un solo filósofo eminente, Juan Escoto, y él, como irlandés, había escapado a los

varios procesos que estaban transformando el resto del mundo occidental. Pero este período, pese a la ausencia de filósofos, no fue tan mediocre que durante él no hubiese ningún desarrollo intelectual. El caos suscitó urgentes problemas prácticos, que fueron tratados por medio de instituciones y formas de pensamiento que dominaron la filosofía escolástica y son, en gran proporción, todavía importantes en los tiempos actuales. Estas instituciones y formas de pensamiento no fueron introducidos en el mundo por los teóricos, sino por hombres prácticos en la violencia del conflicto. La reforma moral de la Iglesia en el siglo XI, preludio inmediato de la filosofía escolástica, fue una reacción contra la absorción creciente de la Iglesia en el sistema feudal. Para comprender a la Iglesia hemos de comprender a Hildebrando, y para comprender a Hildebrando hemos de conocer algunos de los males contra los que contendió. Tampoco podemos ignorar la fundación del Sacro Imperio Romano y sus efectos sobre el pensamiento europeo.

Por estas razones, el lector hallará en las páginas siguientes una amplia historia política y eclesiástica, cuya importancia en el desarrollo del pensamiento filosófico puede no ser de inmediata evidencia. Es muy necesario relatar algo de esta historia, ya que el período a que se refiere es oscuro y nada familiar a muchos que conocen bien la historia antigua y moderna. Pocos filósofos técnicos han tenido tanta influencia sobre el pensamiento filosófico como San Ambrosio, Carlomagno e Hildebrando. Contar lo esencial respecto a estos hombres y sus épocas es, por lo tanto, indispensable en toda exposición adecuada de nuestro tema.

PARTE PRIMERA

Los Padres

CAPÍTULO I

El desarrollo religioso de los judíos

La religión cristiana, al ser entregada por el último Imperio romano a los bárbaros, se componía de tres elementos: primero, de ciertas creencias filosóficas, derivadas en su mayor parte de Platón y los neoplatónicos, pero también en parte de los estoicos; segundo, de una concepción de la moral y de la historia derivada de los judíos, y, en tercer lugar, de ciertas teorías, más especialmente las de la salvación, que eran en general nuevas en el cristianismo, aunque en parte descubrían el orfismo y los cultos afines del próximo Oriente.

Los más importantes elementos judíos del cristianismo se me presentan como sigue:

1. Una historia sagrada que empieza con la Creación, conducente a la consumación en el futuro y justificativa de la conducta de Dios con el hombre.

2. La existencia de un pequeño sector del género humano a quien Dios ama especialmente. Para los judíos, este sector era el Pueblo Escogido; para los cristianos, el elegido.

3. Una nueva concepción de la *justicia*. La virtud de la caridad, por ejemplo, la tomó el cristianismo del último judaísmo. La importancia dada al bautismo pudo derivarse del orfismo o de las religiones paganas orientales de misterios, pero la filantropía práctica, como elemento del concepto cristiano de la virtud, parece haber procedido de los judíos.

4. La Ley. Los cristianos tomaron parte de la Ley Hebrea, por ejemplo, el Decálogo, y rechazaron su ceremonial y las partes rituales. Pero en la

práctica vincularon al credo muchos de los mismos sentimientos que los judíos vinculaban a la Ley. Esto implicaba la doctrina de que la recta creencia es, por lo menos, tan importante como la acción virtuosa, doctrina esencialmente helénica. Lo que es judío de origen es la exclusividad de la elección.

5. El Mesías. Los judíos creían que el Mesías les traería prosperidad temporal y la victoria sobre sus enemigos aquí en Tierra; además, seguía existiendo en el futuro. Para los cristianos, el Mesías era el Jesús histórico, que también fue identificado con el Logos de la filosofía griega, y no era sobre la Tierra sino en el Cielo donde el Mesías iba a permitir a sus adeptos el triunfo sobre sus enemigos.

6. El Reino de los Cielos. El concepto del otro mundo es una concepción que los judíos y cristianos, en cierto sentido, compartieron con el platonismo posterior, pero tomó, con ellos, una forma mucho más concreta que en los filósofos griegos. La doctrina griega —que se halla en mucha filosofía cristiana, pero no en el cristianismo popular— era que el mundo sensible espaciotemporal es una ilusión y que, por disciplina intelectual y moral, un hombre puede aprender a vivir en el mundo eterno, que es el único real. La doctrina cristiana y la judía, por otra parte, concibieron el Otro Mundo no como *metafísicamente* diferente de este mundo, sino en el futuro, cuando los virtuosos gozasen de la gloria eterna y los malvados sufriesen eternos tormentos. Este credo incorporó la psicología de la venganza y fue inteligible a todos como no lo eran las doctrinas de los filósofos griegos.

Para comprender el origen de estas creencias, debemos tener en cuenta ciertos hechos de la historia judía, a la que dirigiremos ahora nuestra atención.

La primitiva historia de los israelitas no puede ser confirmada por ninguna fuente fuera del Antiguo Testamento y es imposible conocer en qué punto deja de ser puramente legendaria. David y Salomón deben aceptarse como reyes que, probablemente, tuvieron existencia real, pero en los primeros puntos donde llegamos a algo ciertamente histórico hay ya dos reinos de Israel y Judea. La primera persona citada en el Antiguo

Testamento, de la que hay constancia independiente, es Acab, rey de Israel, de quien se habla en una carta asiria de 853 a. C. Los asirios conquistaron por fin el reino septentrional en 722 a. C. y alejaron una gran parte de la población. Después de este tiempo, el reino de Judea sólo conservó la religión y la tradición israelitas. El reino de Judea sobrevivió a los asirios, cuyo Poder terminó con la captura de Nínive por los babilonios y medos en 606 a. C. Pero en 586 a. C., Nabucodonosor capturó Jerusalén, destruyó el Templo y trasladó una gran parte de la población a Babilonia. El reino babilonio cayó en 538 a. C., cuando Babilonia fue tomada por Ciro, rey de medos y persas. Ciro, en el 537 a. C., publicó un edicto que permitía a los judíos volver a Palestina. Muchos lo hicieron así, bajo el mando de Nehemías y Ezra; el Templo fue reconstruido y la ortodoxia judía empezó a cristalizar.

En el período de la cautividad y durante algún tiempo antes y después de este período, la religión judía experimentó un desarrollo muy importante. En su origen parece no haber habido mucha diferencia, desde un punto de vista religioso, entre los israelitas y las tribus circundantes. Jehová era, al principio, sólo un dios tribual que favoreció a los hijos de Israel, pero no se negaba que había otros dioses y su culto era habitual. Cuando el primer mandamiento dice: «No tendrás otro Dios que yo», se dice algo que era una innovación en el tiempo inmediatamente anterior a la cautividad. Esto se hace evidente por diversos textos de los primeros profetas. Fueron los profetas de este tiempo quienes primero enseñaron que el culto a los dioses gentiles era pecado. Para conseguir la victoria en las constantes guerras de aquel tiempo proclamaron que el favor de Jehová era esencial, y Jehová retiraría su favor si otros dioses eran honrados también. Jeremías y Ezequiel, en especial, parecen haber inventado la idea de que todas las religiones, excepto una, son falsas, y que el Señor castiga la idolatría.

Algunas citas ilustrarán estas enseñanzas y la preponderancia de las prácticas paganas contra las que aquéllos protestaron. «¿No ves Tú lo que ellos hacen en las ciudades de Judea y en las calles de Jerusalén? Los niños amontonan leña y los padres encienden fuego y las mujeres amasan la harina para hacer pasteles a la reina del cielo (Ester) y derraman bebidas

oferentes a otros dioses que pueden provocar mi cólera».[1] El Señor está irritado. «Y habían construido los altos sitiales de Tofet, que está en el valle del hijo de Hinnom, para quemar a sus hijos y a sus hijas en el fuego; por lo que yo les pedí que no, y no vinieron a mi corazón».[2]

Hay un pasaje muy interesante en Jeremías en el que denuncia a los judíos de Egipto por su idolatría. Él mismo había vivido entre ellos durante algún tiempo. El profeta dice a los judíos refugiados en Egipto que Jehová los destruirá a todos porque sus esposas han quemado incienso a otros dioses. Pero ellos se niegan a escucharle, diciendo: «Ciertamente haremos cualquier cosa que haya salido antes de nuestra propia boca, quemar incienso a la reina del cielo y derramar bebidas ofrecidas a ella, como hemos hecho nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros príncipes, en las ciudades de Judea y en las calles de Jerusalén, porque luego tuvieron abundancia de víveres y estaban bien y no vemos ningún mal en ello». Pero Jeremías les asegura que Jehová reparó en estas prácticas idólatras y que la desgracia había venido por su culpa. «He aquí que yo he jurado por mi gran nombre decir al Señor que mi nombre no será mentado en la boca de ningún hombre de Judea, en toda la tierra de Egipto… Yo velaré por ellos, por los malos y no por los buenos, y todos los hombres de Judea que están en las tierras de Egipto serán consumidos por el hierro y el hambre hasta que llegue a su fin».[3]

Ezequiel está igualmente escandalizado por las prácticas de los judíos. El Señor en una visión le muestra las mujeres a la puerta norte del Templo llorando por Tammuz (una deidad babilónica); después le muestra «mayores abominaciones» y veinticinco hombres a la puerta del Templo adorando al Sol. El Señor declara: «Por eso también yo me enfureceré: mis ojos no ahorrarán ni tendré piedad: y aunque griten en mis oídos con voz ruidosa, ni siquiera los oiré».[4]

La idea de que todas las religiones, excepto una, son perversas y que el Señor castiga la idolatría fue, según las apariencias, inventada por estos profetas. Los profetas, en general, eran furibundos nacionalistas y presentían el día en que el Señor destruiría totalmente a los gentiles.

La cautividad se adaptó para justificar las denuncias de los profetas. Si Jehová era todopoderoso y los judíos su pueblo escogido, sus sufrimientos sólo podían explicarse por su perversidad. La psicología es la de la corrección paterna: los judíos tenían que purificarse por el castigo. Bajo la influencia de esta creencia desarrollaron, en el destierro, una ortodoxia mucho más rígida y mucho más nacionalmente exclusiva de la que había predominado mientras fueron independientes. Los judíos que quedaron detrás y no fueron trasplantados a Babilonia no experimentaron este desarrollo en la misma medida. Cuando Ezra y Nehemías volvieron a Jerusalén después de la cautividad, se escandalizaron al hallar que los matrimonios mixtos habían sido frecuentes y disolvieron todos aquellos matrimonios.[5]

Los judíos se distinguieron de las demás naciones de la Antigüedad por su inflexible orgullo nacional. Todas las demás, al ser conquistadas, se allanaban interiormente tanto como exteriormente; sólo los judíos retenían la creencia en su propia preeminencia y la convicción de que sus desgracias eran debidas a la cólera de Dios, porque habían dejado de conservar la pureza de su fe y su ritual. Los libros históricos del Antiguo Testamento, que fueron en su mayoría compilados después del cautiverio, dan una impresión engañosa, puesto que sugieren que las prácticas idólatras contra las que protestaban los profetas, eran una decadencia de la primitiva severidad, cuando de hecho la primitiva severidad nunca había existido. Los profetas fueron innovadores en una extensión mucho mayor de lo que aparece en la Biblia cuando no se lee históricamente.

Algunas cosas que fueron después características de la religión judía se desarrollaron, aunque en parte, de fuentes previamente existentes durante la cautividad. Debido a la destrucción del Templo, donde sólo podían ofrecerse sacrificios, el ritual judío necesariamente tuvo que carecer de sacrificios. Las sinagogas empezaron en este tiempo con lecturas de los pasajes de las Escrituras ya existentes. La importancia del Sábado se puso de relieve por primera vez en este tiempo y lo mismo la circuncisión como marca del judío. Como hemos visto ya, fue sólo durante el destierro cuando llegó a prohibirse el matrimonio con gentiles. Toda forma de exclusividad

aumentó. «Yo soy el Señor tu Dios, que te he separado a ti de los demás pueblos».[6]

«Vosotros seréis santos, porque Yo el Señor tu Dios soy santo».[7] La Ley es un producto de este período. Fue una de las fuerzas principales que conservaron la unidad nacional.

Lo que tenemos por *Libro de Isaías* es la obra de dos profetas diferentes, uno anterior al destierro y otro posterior. El segundo de éstos, llamado por los estudiosos bíblicos, Déutero-Isaías, es el más notable de los profetas. Es el primero en referir que el Señor dice: «No hay más Dios que Yo». Cree en la resurrección del cuerpo, acaso como resultado de la influencia persa. Sus profecías del Mesías fueron más tarde los principales textos del Antiguo Testamento utilizados para demostrar que los profetas vislumbraron la venida de Cristo.

En los argumentos cristianos para los paganos y judíos, estos textos del Déutero-Isaías desempeñaron un papel muy importante y por esta razón citaré al más notable de ellos. Todas las naciones tienen que convertirse al fin: «Ellos trocarán sus espadas en rejas de arado y sus lanzas en podaderas: la nación no alzará sus espadas contra otra nación, ni se ejercitará para la guerra» (Is., II, 4). «He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo y se llamará de nombre Emmanuel».[8] (Por este texto hubo una controversia entre judíos y cristianos; los judíos decían que la traducción correcta es «una joven concebirá», pero los cristianos juzgaban que los judíos estaban mintiendo). «La gente que caminaba por la oscuridad ha visto una gran luz; sobre los que residen en la tierra de la sombra y de la muerte ha brillado una luz… Porque nos ha nacido un niño, se nos ha dado un hijo, y el gobierno caerá sobre sus hombros, y de nombre será llamado Admirable, Consejero, Dios fuerte, Padre Eterno, Príncipe de la Paz».[9] El más profético, en apariencia, de estos pasajes es el capítulo LIII, que contiene los textos familiares: «Él es despreciado y deshecho de los hombres; un varón de dolores y conocedor de todos los quebrantos… Ciertamente tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores… Pero fue herido por nuestras iniquidades, fue molido por nuestros pecados; el castigo de nuestro Salvador pesó sobre Él, y por sus llagas nosotros fuimos curados… Fue

maltratado y afligido, no abrió la boca; como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante sus esquiladores». La inclusión de los gentiles en la salvación última es explícita: «Y los gentiles vendrán a la luz y los reyes al resplandor de tu ascensión».[10]

Después de Ezra y Nehemías, los judíos desaparecen por un momento de la Historia. El Estado judío sobrevivió como teocracia, pero su territorio era muy pequeño —sólo la región de diez a quince millas en torno a Jerusalén, según E. Bevan[11]—. Después de Alejandro, llegó a ser un territorio disputado entre tolomeos y seléucidas. Esto, sin embargo, rara vez provocó luchas en el real territorio judío y permitió a los judíos durante mucho tiempo el libre ejercicio de su religión.

Sus máximas morales de este tiempo se enseñan en el Eclesiastés, escrito probablemente hacia 200 a. C. Hasta recientemente, este libro era sólo conocido por una versión griega; ésta es la razón por la que se le relegó a los Apócrifos. Pero un manuscrito hebreo ha sido descubierto últimamente, diferente en algunos aspectos del texto griego traducido en nuestra versión de los Apócrifos. La moralidad enseñada es muy mundana. La reputación entre los vecinos se aprecia altamente. La honestidad es la mejor conducta, porque es útil para tener a Jehová de nuestra parte. Se recomienda la caridad. El único signo de influencia griega está en el elogio de la medicina.

Los esclavos no han de ser tratados con demasiada amabilidad. «El forraje, la vara y la carga son para el asno; y el pan, el castigo y el trabajo para el criado… Ponle a trabajar, que es lo que le acomoda: si no es obediente, ponle grillos más fuertes» (XXIII, 24, 28). Al mismo tiempo, recuerda que has pagado un precio por él y que si se escapa perderás tu dinero; esto pone un límite a la severidad provechosa (*ibíd.*, 30, 31). Las hijas son una gran fuente de preocupación; parece que en sus días eran muy propensas a la inmoralidad (XLIII, 9-11). Tiene una baja opinión de las mujeres: «De las ropas viene la polilla, y de las mujeres la perversidad» (*ibíd.*, 13). Es un error ser benévolo con los hijos; el camino recto es: «encorvarles el cuello desde la juventud» (VII, 23, 24).

En general, como el viejo Catón, representa la moralidad del hombre de negocios virtuoso con una luz muy poco atractiva.

Esta tranquila existencia de cómoda autorrectitud fue interrumpida bruscamente por el rey seléucida Antíoco IV, que estaba determinado a helenizar todos sus dominios. En 175 a. C., estableció un gimnasio en Jerusalén y enseñó a los jóvenes a llevar gorros griegos y a practicar el atletismo. Fue ayudado en esto por un judío helenizado llamado Jasón, a quien hizo sumo sacerdote. La aristocracia sacerdotal se había vuelto laxa y había sentido la atracción de la civilización griega; pero había un partido que se oponía con vehemencia llamado el *Hasidim* (significa *Santo*), que era fuerte entre la población rural.[12] Cuando en 170 a. C., Antíoco estaba comprometido en guerra con Egipto, los judíos se rebelaron. En consecuencia, Antíoco tomó los vasos santos del Templo y colocó en ellos la imagen del Dios. Identificaba a Jehová con Zeus, siguiendo una práctica que había tenido éxito en todas partes.[13] Resolvió extirpar la religión judía y detener la circuncisión y la observancia de las leyes relativas a los alimentos. Jerusalén se sometió a todo esto, pero fuera de Jerusalén los judíos resistieron con la mayor inflexibilidad.

La historia de este período se narra en el Primer *Libro de los Macabeos*. El primer capítulo cuenta cómo Antíoco decretó que todos los habitantes de su reino serían un pueblo y que abandonasen sus leyes particulares. Todos los paganos obedecieron y muchos de los israelitas, aunque el rey mandó que profanasen el Sábado, sacrificasen carne de cerdo y dejasen a sus hijos incircuncisos. Todos los que desobedecieron tuvieron que sufrir la muerte. Muchos, no obstante, resistieron. «Mataron algunas mujeres que habían mandado circuncidar a sus hijos. Y colgaron a los niños por el cuello y robaron sus casas y mataron a quienes los habían circuncidado. Sea como sea, muchos en Israel estaban bien resueltos y se confirmaron a sí mismos a no comer ninguna cosa impura. Por lo cual prefirieron antes morir que mancharse con alimentos y profanar el pacto sagrado: así, pues, murieron».[14]

Fue en este tiempo cuando la doctrina de la inmortalidad llegó a ser ampliamente creída entre los judíos. Se había creído que la virtud sería

recompensada aquí en la Tierra; pero la persecución que cayó sobre los más virtuosos puso de manifiesto que no era así. A fin de salvaguardar la justicia divina, por lo tanto, fue necesario creer en recompensas y castigos futuros. Esta doctrina no se adoptó universalmente entre los judíos; en la época de Cristo, los saduceos todavía la rechazaban. Pero por aquel tiempo era un partido pequeño, y en épocas posteriores todos los judíos creyeron en la inmortalidad.

La rebelión contra Antíoco fue acaudillada por Judas Macabeo, un hábil jefe militar que reconquistó primero Jerusalén (164 a. C.) y luego se lanzó a la agresión. A veces mataba a todos los varones; otras, los circuncidaba a la fuerza. Su hermano Jonatán, nombrado Sumo Sacerdote, estaba autorizado para ocupar Jerusalén con una guarnición y conquistó parte de Samaria, adquiriendo Joppe y Akra. Negoció con Roma y tuvo la fortuna de asegurarse la completa autonomía. Sus familiares fueron sumos sacerdotes hasta Herodes y se conocen como la dinastía Hasmonea.

Al soportar y resistir la persecución, los judíos de este tiempo mostraron inmenso heroísmo, aunque en defensa de cosas que no nos parecen importantes, tales como la circuncisión y la perversidad de comer cerdo.

La época de la persecución por Antíoco IV fue crucial en la historia judía. Los judíos de la Diáspora, en este tiempo, estaban cada vez más helenizados; los judíos de Judea eran pocos, y aun entre ellos los ricos y poderosos se inclinaban a admitir las innovaciones griegas. Pero a pesar de la heroica resistencia del Hasidim, la religión judía pudo haber muerto con facilidad. Si esto hubiese ocurrido, ni el cristianismo ni el Islam podrían haber existido en la forma que realmente tomaron. Townsend, en su introducción a la traducción del Cuarto *Libro de los Macabeos*, dice:

«Se ha dicho, por fin, que si el judaísmo como religión hubiese perecido bajo Antíoco, habría faltado la semilla del cristianismo; y así la sangre de los mártires macabeos, que salvó al judaísmo en última instancia, llegó a ser la semilla de la Iglesia. Por eso, como no sólo el cristianismo, sino también el Islam, derivan su monoteísmo de un origen judío, bien podría ser que el mundo actual deba la verdadera existencia del monoteísmo tanto en el Este como en el Oeste a los macabeos».[15]

Los propios macabeos, sin embargo, no eran admirados por los últimos judíos, porque su familia, como sumos sacerdotes, siguió, después de sus éxitos, una conducta terrena y contemporizadora. La admiración era por los mártires. El Cuarto Libro de los Macabeos, escrito probablemente en Alejandría hacia la época de Cristo, ilustra esto, como asimismo algunos otros puntos interesantes. Pese a su título, en ninguna parte menciona a los macabeos, pero relata la asombrosa fortaleza, primero de un viejo y luego de siete hermanos jóvenes, quienes fueron primero torturados y luego quemados por Antíoco, mientras la madre, que estaba presente, los exhortaba a mantenerse firmes. El rey, al principio, intentó ganarlos por la benevolencia, diciéndoles que, si consentían nada más que en comer cerdo, los tendría bajo su protección y les aseguraría el éxito de su carrera. Cuando se negaron, les mostró los instrumentos de tortura, pero permanecieron inquebrantables, diciéndole que sufrirían eternos tormentos después de la muerte, mientras que de otro modo heredarían la gloria eterna. Uno por uno, cada cual en presencia de los otros y en la de su madre, fueron exhortados, primero, a comer carne, luego, cuando se negaron, torturados y muertos. Al fin, el rey se volvió hacia sus soldados y les dijo que esperaba que les aprovecharía tal ejemplo de valor. El relato está, por supuesto, embellecido por la leyenda, pero es históricamente cierto que la persecución fue severa y soportada heroicamente; como también que la mayoría de los puntos en discusión eran la circuncisión y el comer carne de cerdo.

Este libro es interesante en otro aspecto. Aunque el escritor es sin disputa un judío ortodoxo, usa el lenguaje de la filosofía estoica y se propone probar que los judíos viven lo más completamente en armonía con sus preceptos. El libro comienza con la sentencia:

«Filosófica en el más alto grado es la cuestión que yo propongo discutir, a saber, si la Razón Inspirada es la directriz suprema de las pasiones, y para esta filosofía, yo suplicaría seriamente vuestra más ardiente atención».

Los judíos alejandrinos estaban dispuestos, en filosofía, a aprender de los griegos, pero se adherían con extraordinaria tenacidad a la Ley, en especial a la circuncisión, a la observancia del Sábado y a la abstinencia del cerdo y otros alimentos impuros. Desde el tiempo de Nehemías hasta

después de la caída de Jerusalén en 70 d. C., la importancia que ellos concedían a la Ley aumentó constantemente. Ya no toleraron profetas que tuviesen algo nuevo que decir. Quienes entre ellos se sintieron impulsados a escribir en el estilo de los profetas, pretendían haber descubierto algún viejo libro de Daniel o Salomón o algún otro antiguo de impecable respetabilidad. Sus peculiaridades rituales los mantuvieron unidos como nación, pero el énfasis sobre la Ley destruyó gradualmente la originalidad y los hizo intensamente conservadores. Esta rigidez hizo muy significativa la rebelión de San Pablo contra el dominio de la Ley.

El Nuevo Testamento, sin embargo, no es un comienzo tan totalmente nuevo, como puede parecer a quienes no saben nada de la literatura judía del tiempo justamente anterior al nacimiento de Cristo. El fervor profético no fue de ningún modo aniquilado, aunque tuvo que adoptar el ardid del seudónimo, a fin de ser oído. Del mayor interés en este aspecto es el *Libro de Enoch*,[16] una obra compuesta por varios autores, siendo el primero ligeramente anterior al tiempo de los macabeos y el último hacia 64 a. C. Los más de ellos se proponen relatar las visiones apocalípticas del patriarca Enoch. Es muy importante para el sector del judaísmo que se volvió hacia el cristianismo. Los escritores del Nuevo Testamento están familiarizados con él; San Judas lo considera como realmente de Enoch. Los primeros Padres Cristianos, por ejemplo, Clemente de Alejandría y Tertuliano, lo trataron como canónico, pero Jerónimo y Agustín lo rechazaron. Cayó, en consecuencia, en el olvido y se perdió hasta que, a principios del siglo XIX, tres manuscritos de él, en etíope, fueron hallados en Abisinia. Desde entonces, se han hallado manuscritos parciales en versiones griegas y latinas. Parece haber sido escrito originalmente parte en hebreo y parte en arameo. Sus autores fueron miembros del Hasidim y sus sucesores los fariseos. Denuncia a reyes y príncipes, significando la dinastía Hasmonea y los saduceos. Influyó en la doctrina del Nuevo Testamento, en particular con relación al Mesías, el Sheol (infierno) y la demonología.

El libro se compone principalmente de *parábolas*, que son más cósmicas que las del Nuevo Testamento. Hay visiones de cielo e infierno, del Juicio Final y así sucesivamente; uno recuerda los dos primeros libros

del *Paraíso perdido* donde la calidad literaria es buena, y los libros proféticos de Blake donde es inferior.

Hay un desarrollo del Génesis (VI, 2, 4) curioso y prometeico. Los ángeles enseñaron a los hombres la metalurgia y fueron castigados por revelar «secretos eternos». Fueron también caníbales. Los ángeles que habían pecado se convirtieron en dioses paganos y sus mujeres en sirenas; pero al final fueron castigados con eternos tormentos.

Hay descripciones del cielo y del infierno que tienen un considerable mérito literario. El Juicio Final es ejecutado por «el Hijo del Hombre, que tenía justicia» y que se sentó en el trono de Su gloria. Algunos de los gentiles al fin se arrepentirán y serán perdonados, pero los más de los gentiles y los judíos helenizados sufrirán condenación eterna, porque los justicieros suplicarán la venganza y sus súplicas serán oídas.

Hay una sección sobre astronomía, donde aprendemos que el Sol y la Luna van en carros impelidos por el viento, que el año consta de trescientos sesenta y cuatro días, que el pecado humano obliga a los cuerpos celestes a desviarse de sus cursos y que sólo el virtuoso puede conocer astronomía. Las estrellas fugaces son ángeles que caen sobre quienes castigan los siete arcángeles.

Luego viene la historia sagrada. Hasta los macabeos, prosigue el curso conocido de la Biblia en sus partes primitivas y el de la historia en las últimas partes. Luego el autor continúa en el futuro: la Nueva Jerusalén, la conversión de los gentiles restantes, la resurrección de los justos, y el Mesías.

Hay mucho sobre el castigo de los pecadores y la recompensa de los justos, que nunca mostraron una actitud de misericordia cristiana hacia los pecadores: «¿Qué hacéis vosotros, pecadores, y a dónde huiréis el día del Juicio, cuando oigáis la voz del predicador de la justicia?». «El pecado no ha sido enviado sobre la Tierra, sino que el hombre mismo lo creó». Los pecados son recordados en el cielo. «Vosotros los pecadores seréis malditos para siempre y nunca tendréis paz». Los pecadores pueden ser felices toda su vida y aun muriendo, pero sus almas descienden al Sheol, donde sufrirán

«oscuridad y cadenas y una llama abrasadora». Pero con el justo, «Yo y mi Hijo estaremos unidos para siempre».

Las últimas palabras del libro son: «Al fiel, Él dará fidelidad en la morada del camino recto. Y ellos verán a aquellos que nacieron en la oscuridad conducidos a la oscuridad, mientras que los rectos serán resplandecientes. Y los pecadores gritarán alto y los verán resplandecientes y verdaderamente irán a donde los días y las estaciones están señalados para ellos».

Los judíos, como los cristianos, pensaron mucho sobre el pecado, pero pocos de ellos pensaron *en sí mismos* como pecadores. Esto fue, en su mayor parte, una innovación cristiana, introducida por la parábola del Fariseo y el Publicano y enseñada como una virtud en las declaraciones de Cristo sobre los escribas y fariseos. Los cristianos se esforzaron por practicar la humildad cristiana; los judíos, en general, no.

Hay, sin embargo, excepciones importantes entre los judíos ortodoxos, justamente antes del tiempo de Cristo. Tómese, por ejemplo, *Los testamentos de los Doce Patriarcas*, escritos entre 109 y 107 a. C. por un fariseo que admiraba a Juan Hircano, un sumo sacerdote de la dinastía Hasmonea. Este libro, en la forma que lo tenemos, contiene interpolaciones cristianas, pero están todas relacionadas con el dogma. Cuando están divididos, la enseñanza ética es muy semejante a la de los Evangelios. Como el reverendo doctor R. H. Charles dice: «El Sermón de la Montaña refleja en varios ejemplos y hasta reproduce las verdaderas frases de nuestro texto: muchos pasajes de los Evangelios revelan vestigios de lo mismo, y San Pablo parece haber usado el libro como un vademécum» (*op. cit.*, págs. 291-292). Hallamos en este libro preceptos tales como el siguiente:

«Amaos los unos a los otros de corazón, y si un hombre peca contra ti, háblale apacible, y en tu alma no le tengas doblez, y si se arrepiente y confiesa, perdónale. Pero si lo niega, no te encolerices contra él, para que no tome el veneno de ti, torne a blasfemar y así luego peque doblemente… Y si él es desvergonzado y persiste en el error, perdónale de corazón y deja a Dios la venganza».

El doctor Charles opina que Cristo debe de haber conocido este pasaje. De nuevo hallamos:

«Ama al Señor y a tu prójimo».

«Ama al Señor toda tu vida y a los demás con un corazón sincero».

«Yo amo al Señor; así como a todo hombre con todo mi corazón». Compárense estos pasajes con Mateo (XXII, 37, 39). Hay una reprobación de todo odio en *El testamento de los Doce Patriarcas*, por ejemplo:

«Enfurecerse es ceguera y no se sufre por ver la cara de un hombre veraz».

«Odiar, por lo tanto, es malo, porque constantemente nos hace embusteros». El autor de este libro, como pudiera esperarse, sostiene que no sólo los judíos sino todos los gentiles se salvarán.

Los cristianos han aprendido de los Evangelios a pensar mal de los fariseos, pero el autor de este libro era fariseo y enseña, como hemos visto, aquellas máximas verdaderamente morales que nosotros consideramos como las más distintivas de las predicaciones de Cristo. Su explicación, sin embargo, no es difícil. En primer lugar, debe de haber sido, incluso en sus propios días, un fariseo excepcional; la doctrina más usual era, sin duda, la del *Libro de Enoch*. En segundo lugar, sabemos que todos los movimientos tienden a osificarse; ¿quién pudo deducir los principios de Jefferson de los de las Hijas de la Revolución americana? En tercer lugar, conocemos, con respecto a los fariseos en particular, que su devoción a la Ley, como la absoluta y final verdad, terminó pronto con todo fresco y vivo pensamiento y sentimiento entre ellos. Como dice el doctor Charles:

«Cuando el fariseísmo, rompiendo con los antiguos ideales de su partido, se entregó a los intereses y movimientos políticos y al mismo tiempo se entregó cada vez más por completo al estudio de la Ley, cesó pronto de ofrecer una meta para el desarrollo de un sistema tan sublime de ética como el que los Testamentos (de los Patriarcas) prueban, y así los verdaderos sucesores de los primitivos hasidas y sus enseñanzas renunciaron al judaísmo y hallaron su hogar natural en el seno del cristianismo primitivo».

Después de un período de gobierno de los sumos sacerdotes, Marco Antonio hizo a su amigo Herodes rey de los judíos. Herodes era un alegre aventurero, frecuentemente al borde de la bancarrota, acostumbrado a la sociedad romana y muy lejos de la piedad judía. Su esposa era de la familia de los sumos sacerdotes, pero él era idumeo; sólo esto bastaría para hacerle objeto de recelo por parte de los judíos. Fue un hábil contemporizador y desertó en seguida de Antonio cuando se vio que Octavio estaba camino de lograr la victoria. Sin embargo, hizo denodados esfuerzos para reconciliar a los judíos con su Gobierno. Reedificó el Templo, aunque con estilo helenístico, con hileras de pilares corintios; pero situó sobre la puerta principal una gran águila de oro, infringiendo de este modo el segundo mandamiento. Cuando se rumoreó que estaba moribundo, los fariseos derribaron el águila, pero él, en venganza, dispuso que parte de ellos fuesen ajusticiados. Murió en 4 a. C., y poco después de su muerte los romanos abolieron la monarquía, poniendo a Judea bajo un procurador, Poncio Pilato, que llegó al cargo en el año 26 d. C.; carecía de tacto, y pronto fue retirado.

En 66 d. C., los judíos, conducidos por el partido de los Zelotes, se rebelaron contra Roma. Fueron derrotados y Jerusalén sometida en 70 d. C., el Templo destruido y pocos judíos quedaron en Judea.

Los judíos de la Diáspora habían llegado a ser importantes, siglos antes de esta época. Habían sido en su origen casi todos agricultores, pero aprendieron a traficar durante la cautividad. Muchos de ellos permanecieron en Babilonia después de la época de Ezra y Nehemías, y entre éstos algunos eran muy ricos. Después de la fundación de Alejandría, gran número de judíos se establecieron en esta ciudad; pero tuvieron un barrio especial designado para ellos, no como un *ghetto*, sino como protección para preservarlos de la contaminación de los gentiles. Los judíos alejandrinos estaban mucho más helenizados que los de Judea, y olvidaron el hebreo. Por esta razón se hizo necesario traducir el Antiguo Testamento al griego; el resultado fue la versión de los Setenta. El Pentateuco fue traducido a mediados del siglo III a. C.; las otras partes algo más tarde.

Surgieron leyendas sobre la versión de los Setenta, así llamada porque era la obra de setenta traductores. Se dijo que cada uno de los setenta tradujo el total independientemente, y que cuando fueron comparadas las versiones hallaron que eran idénticas hasta en los más mínimos detalles, resultando todo de inspiración divina. No obstante, los eruditos posteriores demostraron que la versión de los Setenta era gravemente defectuosa. Los judíos, después de la aparición del cristianismo, hicieron poco uso de ella, pues volvieron al Antiguo Testamento en hebreo. Los primeros cristianos, por el contrario, de los cuales pocos conocían el hebreo, dependieron de la versión de los Setenta o de traducciones de ella al latín. En el siglo III los trabajos de Orígenes mejoraron el texto, pero aquellos que sólo conocían latín manejaron versiones muy defectuosas hasta que Jerónimo, en el siglo V llevó a cabo la Vulgata. Ésta fue, al principio, acogida con mucha crítica, porque había sido ayudado por judíos a establecer el texto, y muchos cristianos estimaban que los judíos habían falsificado deliberadamente a los profetas, para que no pareciera que habían profetizado a Cristo. Gradualmente, sin embargo, la obra de San Jerónimo fue aceptándose, y continúa autorizada en nuestros días por la Iglesia católica.

El filósofo Filón, contemporáneo de Cristo, es la mejor ilustración de la influencia griega sobre los judíos en la esfera del pensamiento. Si bien ortodoxo en religión, Filón es, en filosofía, fundamentalmente un platónico; otras influencias importantes son las de los estoicos y neopitagóricos. Mientras su influencia entre los judíos cesó después de la caída de Jerusalén, los Padres cristianos descubrieron que había señalado el camino para reconciliar la filosofía griega con la aceptación de las Escrituras hebreas.

En toda ciudad importante de la Antigüedad se establecieron importantes colonias de judíos que compartían con las representaciones de otras religiones orientales una influencia sobre quienes no estaban contentos con el escepticismo ni con las religiones oficiales de Grecia y Roma. Muchos se convirtieron al judaísmo no sólo en el Imperio, sino también en el sur de Rusia. Fue, probablemente, a los círculos judíos y semijudíos a los que el cristianismo acudió primero. El judaísmo ortodoxo, sin embargo, se

hizo cada vez más ortodoxo, y cada vez más estricto después de la caída de Jerusalén, tal como había actuado después de la primera caída, debida a Nabucodonosor. Después del siglo I, el cristianismo también cristalizó, y las relaciones de judaísmo y cristianismo fueron completamente hostiles y externas; como veremos, el cristianismo fomentó poderosamente el antisemitismo. Durante toda la Edad Media los judíos no tomaron parte alguna en la cultura de los países cristianos, y fueron perseguidos demasiado severamente para poder contribuir a la civilización, salvo facilitar capital para construir catedrales y empresas semejantes. Sólo entre los mahometanos, en aquel período, se trató a los judíos humanamente, y pudieron proseguir la filosofía y la alta especulación esclarecida.

A lo largo de toda la Edad Media, los mahometanos fueron más civilizados y más humanos que los cristianos. Éstos, persiguieron a los judíos, especialmente en las épocas de exaltación religiosa; las Cruzadas estuvieron asociadas a espantosos pogromos. En los países mahometanos, por el contrario, los judíos la mayoría de las veces no fueron maltratados en ningún aspecto. Especialmente en la España morisca contribuyeron a la cultura; Maimónides (1135-1204), que había nacido en Córdoba, es considerado por algunos como principal fuente de la filosofía de Spinoza. Cuando los cristianos reconquistaron España, fueron ellos, en gran parte, quienes les transmitieron las enseñanzas de los moros. Los judíos cultos, que sabían hebreo, griego y árabe, y estaban instruidos en la filosofía de Aristóteles, transmitieron su conocimiento a eruditos menos cultos. Transmitieron también cosas menos deseables, tales como la alquimia y la astrología.

Después de la Edad Media, los judíos contribuyeron todavía en gran parte a la civilización como individuos, pero ya no como raza.

CAPÍTULO II

El cristianismo durante los cuatro primeros siglos

El cristianismo, al principio, se predicó de judíos a judíos como un judaísmo reformado. Santiago y, en una medida menor, San Pedro, no quisieron que se conservase más que éste, y habrían prevalecido, de no ser por San Pablo, que estaba determinado a admitir a los gentiles sin pedirles la circuncisión o la sumisión a la ley mosaica. La pugna entre las dos facciones se relata en los *Hechos de los Apóstoles*, desde un punto de vista paulino. Las comunidades de cristianos que San Pablo estableció en muchos lugares estuvieron, sin duda, compuestas, en parte, por judíos conversos y, en parte, por gentiles que buscaban una religión nueva. Las certezas del judaísmo lo hicieron atractivo en aquella época de fe disolvente, pero la circuncisión era un obstáculo para la conversión de los hombres. Las leyes rituales respecto de los alimentos eran también inconvenientes. Estos dos obstáculos, aunque no hubiese habido ningún otro, habrían hecho imposible para la religión hebrea su universalización. El cristianismo, debido a San Pablo, retuvo lo que había de atrayente en las doctrinas de los judíos, sin los rasgos que los gentiles considerarían difíciles de asimilar. El concepto de que los judíos eran el Pueblo Elegido continuó zahiriendo el orgullo griego. Este concepto fue radicalmente rechazado por los gnósticos. Ellos, o por lo menos algunos de ellos, sostenían que el mundo sensible había sido creado por una deidad inferior llamada *Ialdabaoth*, el hijo rebelde de Sofía (la sabiduría celestial). Él, dicen, es el Jehová del Antiguo Testamento,

mientras la serpiente, lejos de ser perversa, se había empeñado en prevenir a Eva contra los engaños de aquél. Por un largo tiempo, la suprema deidad permitió que *Ialdabaoth* jugase libre; al fin Él envió a su Hijo a habitar temporalmente en el cuerpo del hombre Jesús y para liberar al mundo de las falsas enseñanzas de Moisés. Aquellos que sostuvieron este concepto, o alguno semejante a él, lo combinaron, por lo general, con una filosofía platónica; Plotino, como veremos, encontró algunas dificultades para refutarlo. El gnosticismo produjo un término medio entre el paganismo filosófico y el cristianismo, porque, mientras honraba a Cristo, pensaba mal de los judíos. Lo mismo le sucedió más tarde al maniqueísmo, a través del cual San Agustín llegó a la fe católica. El maniqueísmo combinaba elementos cristianos y zoroástricos, enseñando que el mal es un principio positivo, incorporado en la materia, mientras el principio del bien está incorporado en el espíritu. Condenaba comer carne y todo lo sexual, incluso en el matrimonio. Estas doctrinas intermedias ayudaron mucho a la conversión gradual de los hombres cultivados de habla griega; pero el Nuevo Testamento previno a los nuevos creyentes en contra: «¡Oh Timoteo!, conserva la confianza que está depositada en ti, evitando profanas y vanas murmuraciones y oposiciones de la ciencia (*gnosis*) falsamente llamada así: la cual ha extraviado a algunos que la profesan en lo relativo a su fe».[17]

Los gnósticos y los maniqueos continuaron floreciendo hasta que el Gobierno se hizo cristiano. Después de tal época se vieron obligados a ocultar sus creencias, pero todavía ejercieron una influencia subterránea. Una de las doctrinas de cierta secta de los gnósticos fue adoptada por Mahoma. Enseñaban que Jesús era un simple hombre, y que el Hijo de Dios descendió a él en el bautismo y le abandonó durante la Pasión. En apoyo de este criterio apelaron al texto: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»,[18] un texto que, hay que confesarlo, los cristianos han considerado siempre difícil. Los gnósticos tuvieron por indigno del Hijo de Dios haber nacido, haber sido niño y, sobre todo, haber muerto en la cruz; dicen que estas cosas le habían ocurrido al hombre Jesús, pero no al divino Hijo de Dios. Mahoma, que reconoció a Jesús como profeta, aunque no

divino, tuvo el fuerte sentimiento de que los profetas no debían llegar a un mal fin. Por eso adoptó el concepto de los docetas (una secta gnóstica), según la cual era un simple fantasma el que colgaba de la cruz, sobre el que, impotentes e ignorantes, los judíos y los romanos satisficieron su ineficaz venganza. En este aspecto, algo del gnosticismo se incorporó a la doctrina ortodoxa del Islam.

La actitud de los cristianos con los judíos contemporáneos fue al principio hostil. El concepto admitido era que Dios había hablado a los patriarcas y profetas, que eran hombres santos y había predicho el futuro de Cristo; pero cuando Cristo vino, los judíos dejaron de reconocerle, y desde entonces había que considerarlos malvados. Por otra parte, Cristo había anulado la Ley Mosaica, sustituyendo los dos mandamientos de amor a Dios y al prójimo; también esto, por malicia, no quisieron los judíos reconocerlo. Tan pronto como el Estado se hizo cristiano, empezó el antisemitismo en su forma medieval, como una manifestación del celo cristiano. Parece imposible establecer hasta qué punto los motivos económicos, que luego tuvieron tanta importancia, influyeron en el Imperio cristiano.

En la proporción en que el cristianismo se helenizó, se hizo teológico. La teología judía fue siempre sencilla. Jehová pasó, de una deidad tribual, a ser el solo Dios omnipotente que creó Cielos y Tierra; cuando se vio que la justicia divina no otorgaba la prosperidad terrenal a los virtuosos, se trasladó al Cielo, que vinculaba la creencia en la inmortalidad. Pero en toda su evolución, el credo judío no suponía nada complicado o metafísico; no tenía misterios y todo judío podía comprenderlo.

Esa simplicidad judía, en general, todavía caracteriza a los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), pero ha desaparecido ya en San Juan, donde Cristo se identifica con el Logos platonicoestoico. Es menos el Cristo hombre que el Cristo figura teológica lo que interesa al cuarto evangelista. Esto es todavía más cierto respecto a los Padres; se encontrarán, en sus escritos, muchas más alusiones a San Juan que a los otros tres evangelistas juntos. Las epístolas paulinas también contienen mucha teología, especialmente relativa a la salvación; al mismo tiempo muestran un

considerable conocimiento de la cultura griega: una cita de Menandro, una alusión a Epiménides el cretense, quien dice que todos los cretenses son mentirosos, y así sucesivamente. No obstante, San Pablo[19] dice: «Guárdate de que ningún hombre te engañe por la filosofía y el vano fraude».

La síntesis de la filosofía griega y las escrituras hebreas permanece más o menos accidental y fragmentaria hasta el tiempo de Orígenes (185-254 d. C.). Orígenes, como Filón, vivió en Alejandría que, debido al comercio y a la Universidad fue, desde su fundación hasta su caída, el centro principal de la enseñanza del sincretismo culto. Como su contemporáneo Plotino, fue alumno de Amonio Saccas, a quien muchos consideran como el fundador del neoplatonismo. Sus doctrinas, según están expuestas en su obra *De Principiis*, tienen mucha afinidad con las de Plotino; de hecho, más de lo que es compatible con la ortodoxia.

No hay, dice Orígenes, nada completamente incorpóreo, excepto Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las estrellas son seres vivos racionales, a los que Dios ha dado almas que existían. El Sol, según supone, puede pecar. Las almas de los hombres, como Platón enseñó, vienen a ellos al nacer, desde cualquier otra parte, habiendo existido siempre desde la creación. *Nous* y alma se distinguen más o menos como en Plotino. Cuando el *nous* decae, se convierte en alma; el alma, cuando es virtuosa, se convierte en *nous*. Por último, todos los espíritus llegarán a estar completamente sometidos a Cristo y serán luego incorpóreos. Incluso el demonio se salvará al final.

Orígenes, a pesar de ser reconocido como uno de los Padres, fue, en los últimos tiempos, condenado por haber mantenido cuatro herejías:

1. La preexistencia de las almas, enseñada por Platón.

2. Que la naturaleza humana de Cristo, y no sólo Su naturaleza divina, existieron antes de la Encarnación.

3. Que, en la resurrección, nuestros cuerpos serán transformados en cuerpos absolutamente etéreos.

4. Que todos los hombres, e incluso los demonios, serán salvos al final.

San Jerónimo, que había expresado una admiración algo imprudente hacia Orígenes, por su obra, al establecer el texto del Antiguo Testamento,

consideró prudente, en consecuencia, dedicar mucho tiempo y esfuerzo en repudiar sus errores teológicos.

Las aberraciones de Orígenes no sólo fueron teológicas; en su juventud fue culpable de un irreparable error por una interpretación demasiado literal del texto: «Hay eunucos que se han hecho a sí mismos por amor al reino de los cielos».[20] Este método de librarse de las tentaciones de la carne, que Orígenes empleó imprudentemente, ha sido condenado por la Iglesia; por otra parte le hizo inepto para las órdenes sagradas, aunque algunos eclesiásticos parecen haber pensado de otra manera, dando motivo así a poco edificantes controversias.

La obra más larga de Orígenes es un libro intitulado *Contra Celso*. Celso era el autor de un libro (ya perdido) contra el cristianismo, y Orígenes le respondió punto por punto. Celso empieza por objetar a los cristianos que pertenezcan a asociaciones ilegales; Orígenes no niega esto, pero afirma que es una virtud, como el tiranicidio. Luego se ocupa de lo que sin duda es la base verdadera de la aversión al cristianismo; el cristianismo, dice Celso, procede de los judíos, que son bárbaros; y sólo los griegos pueden sacar sentido de las enseñanzas de los bárbaros. Orígenes replica que cualquier cosa que procedente de la filosofía griega haya pasado a los Evangelios, demuestra que son verdaderos y aporta una demostración satisfactoria para el intelecto griego. Pero afirma más adelante, «el Evangelio tiene una demostración de sí mismo más divina que ninguna de las establecidas por los dialécticos griegos». Y este método más divino es llamado por el apóstol la «manifestación del Espíritu y del Poder»; del *Espíritu*, debido a las profecías, que son suficientes para producir fe en cualquiera que las lea, en especial en aquellas cosas relativas a Cristo; y del *Poder*, porque de los signos y milagros que debemos creer han sido realizados, por muchos otros fundamentos y por esto, cuyos vestigios se conservan todavía entre aquellos que regulan sus vidas por los preceptos del Evangelio,

Este pasaje es interesante, porque muestra ya el doble argumento para creer que caracteriza a la filosofía cristiana. Por una parte, la pura razón, rectamente ejercida, basta para establecer lo esencial de la fe cristiana, más especialmente de Dios, la inmortalidad y el libre albedrío. Pero por otra

parte, las Escrituras prueban, no sólo estas desnudas creencias, sino mucho más, y la divina inspiración de las Escrituras se prueba por el hecho de que los profetas predijeron la venida del Mesías, por los milagros y por los efectos benéficos de la creencia sobre las vidas de los que tienen fe. Algunos de estos argumentos se consideran ahora extemporáneos, pero el último de ellos le usó todavía[21] William James. Todos ellos, hasta el Renacimiento, fueron aceptados por los filósofos cristianos.

Algunos de los argumentos de Orígenes son curiosos. Dice que los magos invocan al «Dios de Abraham», a menudo sin saber quién es; pero parece que esta invocación es especialmente poderosa. Los nombres son esenciales en magia; no es indiferente si se llama a Dios por su nombre judío, egipcio, babilonio, griego o brahmán. Las fórmulas mágicas pierden su eficacia cuando se traducen. Nos vemos inducidos a suponer que los magos del tiempo usaron fórmulas de todas las religiones conocidas, pero si Orígenes tiene razón, las derivadas de fuentes hebreas eran las más efectivas. El argumento es de los más curiosos, pues indica que Moisés prohibió la brujería.[22]

Los cristianos, se nos dice, no tomarían parte en la gobernación del Estado, sino sólo de la «nación divina», es decir, la Iglesia.[23] Esta doctrina, por supuesto, fue un tanto modificada después del tiempo de Constantino, pero sobrevivió algo de ella. Está implícita en la *Ciudad de Dios*, de San Agustín. Condujo a los eclesiásticos, en la época de la caída del Imperio occidental, a considerar pasivamente los desastres seculares, mientras ejercían sus talentos, verdaderamente grandes, en la disciplina de la Iglesia, la controversia teológica y la difusión del monacato. Algunos vestigios de ello existen aún: la mayoría de la gente considera la política como *mundana* e indigna de un hombre realmente santo.

El gobierno de la Iglesia se desarrolló lentamente durante los tres primeros siglos y, de modo rápido, después de la conversión de Constantino. Los obispos eran elegidos popularmente; poco a poco adquirieron considerable poder sobre los cristianos de sus respectivas diócesis, pero antes de Constantino era difícil una forma de gobierno central sobre toda la Iglesia. El poder de los obispos en las ciudades grandes

aumentó por la práctica de la caridad: las ofrendas de los fieles eran administradas por los obispos, que podían hacer o rehusar la caridad a los pobres. Así vino a formarse una comunidad de los pobres, prestos a obedecer al obispo. Cuando el Estado se hizo cristiano se otorgaron a los obispos funciones judiciales y administrativas. Hubo también un gobierno central, al menos en materia de doctrina. Constantino se vio perturbado por las disputas entre católicos y arrianos; habiendo compartido el destino de los cristianos necesitaba que fueran un partido unido. Con el propósito de componer las disensiones, convocó el Concilio ecuménico de Nicea, el cual redactó el credo niceno[24] y, en cuanto a la controversia arriana se refiere, determinó para siempre la ortodoxia modelo. Otras controversias posteriores fueron zanjadas análogamente en concilios ecuménicos, hasta que la división del Oriente y el Occidente y la negativa del Oriente a admitir la autoridad del Papa, las hizo imposibles.

El Papa, aunque fuese oficialmente el individuo más importante de la Iglesia, no tuvo autoridad sobre ella como conjunto hasta un período muy posterior. El gradual incremento del Poder papal es asunto muy interesante que trataré en capítulos posteriores.

El crecimiento del cristianismo antes de Constantino, así como los motivos de su conversión, los han explicado diversamente varios autores. Gibbon[25] les asigna cinco causas:

«1. El inflexible y, si es lícito usar la expresión, el intolerante celo de los cristianos, derivado, es cierto, de la religión judía, pero purificado del espíritu mezquino y antisocial que, en lugar de atraer, había disuadido a los gentiles de abrazar la ley de Moisés.

»2. La doctrina de una vida futura, mejorada por toda circunstancia adicional que pudiera dar peso y eficacia a aquella importante verdad.

»3. Los poderes milagrosos atribuidos a la Iglesia primitiva.

»4. La pura y austera moral de los cristianos.

»5. La unión y disciplina de la república cristiana, que formó, poco a poco, un Estado independiente y en auge en el corazón del Imperio romano».

A grandes rasgos, puede aceptarse este análisis, pero con algunas apostillas. La primera causa —la inflexibilidad e intolerancia derivadas de los judíos— puede aceptarse totalmente. Hemos visto en nuestros días las ventajas de la intolerancia en la propaganda. Los cristianos, en su mayor parte, creían que sólo ellos irían al Cielo y que los más terribles castigos caerían, en el mundo futuro, sobre los paganos. Las otras religiones que se disputaban el favor durante el siglo III, no tuvieron este carácter amenazador. Los adoradores de la Gran Madre, por ejemplo, si bien tenían una ceremonia —el *Taurobolium*— análoga al bautismo, no enseñaron que quienes la omitiesen irían al infierno. Puede recalcarse, incidentalmente, que el *Taurobolium* era costoso: había que matar un toro y dejar que su sangre se derramase sobre el converso. Un rito de este género es aristocrático, y no puede ser la base de una religión que ha de abrazar una gran parte de la población, ricos y pobres, libertos y esclavos. En este aspecto, el cristianismo tenía ventajas sobre todos sus rivales.

Respecto a la doctrina de una vida futura, en el Occidente fue enseñada primero por los órficos y adoptada luego por los filósofos griegos. Algunos de los profetas hebreos enseñaron la resurrección del cuerpo, pero parece haber sido de los griegos de quienes los judíos aprendieron a creer en la resurrección del espíritu.[26]

La doctrina de la inmortalidad, en Grecia, tuvo una forma popular en el orfismo y una forma culta en el platonismo. La última, basada en argumentos difíciles, no pudo ser ampliamente popular; la forma órfica, sin embargo, probablemente tuvo una gran influencia sobre las opiniones generales de la Antigüedad posterior, no sólo entre los paganos, sino también entre los judíos y cristianos. Elementos de religiones mistéricas, órficos y asiáticos, entran en gran parte en la teología cristiana; en todos ellos el mito central es el del Dios mortal que se levanta de nuevo.[27] Creo, por eso, que la doctrina de la inmortalidad debe haber contribuido menos a la extensión del cristianismo de lo que Gibbon supone.

Los milagros, ciertamente, representaron un papel muy importante en la propaganda cristiana. Pero los milagros, en la última Antigüedad, eran muy comunes y no suponían prerrogativa de ninguna religión. No es del todo

fácil ver por qué en esta competición, los milagros cristianos se creyeron más plenamente que los de las otras sectas. Yo creo que Gibbon omite una materia muy importante: la posesión de un libro sagrado. Los milagros a los que los cristianos apelaron habían empezado en una remota Antigüedad, entre una nación a la que los antiguos tenían por misteriosa; había una historia consecuente desde la creación en adelante, según la cual la Providencia había realizado siempre milagros: primero para los judíos, luego para los cristianos. A un estudiante moderno de Historia le parece obvio que la historia primitiva de los israelitas sea, en su mayor parte, legendaria, pero no ocurría lo mismo con los antiguos. Creían en el relato homérico del sitio de Troya, en Rómulo y Remo, y así sucesivamente; ¿por qué, pregunta Orígenes, han de aceptarse estas tradiciones y han de rechazarse las de los judíos? Para este argumento no hubo respuesta lógica. Por eso era natural aceptar los milagros del Antiguo Testamento y, una vez admitidos, los de fecha más reciente se hicieron creíbles, especialmente si se tiene en cuenta la interpretación cristiana de los profetas.

La moral de los cristianos, antes de Constantino, era indudablemente muy superior a la de los paganos corrientes. Los cristianos fueron perseguidos a veces, y estuvieron casi siempre en desventaja para competir con los paganos. Creían firmemente que la virtud sería recompensada en el cielo y el pecado castigado en el infierno. Su ética sexual tenía un rigor raro en la Antigüedad. Plinio, cuyo deber oficial era perseguirlos, testifica el carácter de su alta moral. Después de la conversión de Constantino hubo, desde luego, contemporizadores entre los cristianos; pero los eclesiásticos preeminentes, con algunas excepciones, continuaron siendo hombres de inflexibles principios morales. Creo que Gibbon está en lo cierto al atribuir gran importancia a ese alto nivel moral como una de las causas de la difusión del cristianismo.

Gibbon expone, por último, «la unión y disciplina de la república cristiana». Creo que, desde un punto de vista político, ésta fue la más importante de las cinco causas. En el mundo moderno estamos acostumbrados a la organización política; todo político tiene que contar con el voto católico, lo que está equilibrado por el voto de los otros grupos

organizados. Un candidato católico a la presidencia está en peores condiciones a causa de los prejuicios protestantes. Pero de no existir cosas como el prejuicio protestante, un candidato católico poseería mejores oportunidades que ningún otro. Éstos parecen haber sido los cálculos de Constantino. El apoyo de los cristianos, como bloque organizado, tenía que obtenerse favoreciéndoles. Cualquier aversión a los cristianos era desorganizada y políticamente ineficaz. Probablemente, Rostovtzeff tiene razón al sostener que una gran parte del ejército era cristiano y que esto fue lo que más influyó en Constantino. Sea como sea, los cristianos, mientras fueron minoría, tuvieron una clase de organización entonces nueva, aunque ahora es común, y que les dio toda la influencia política de un grupo compacto al que no se oponía ningún otro grupo semejante. Ésta fue la consecuencia natural del monopolio virtual del celo, y su celo fue herencia de los judíos.

Por desgracia, tan pronto como los cristianos adquirieron Poder político, volvieron su celo unos contra otros. Había habido herejías y no pocas, antes de Constantino, pero la ortodoxia no había contado con medios de castigarlas. Cuando el Estado se hizo cristiano, grandes premios, en forma de Poder y riqueza, fueron ofrecidos a los eclesiásticos; hubo elecciones disputadas y las contiendas teológicas fueron también disputas por las ventajas terrenas. Constantino mismo conservó un cierto grado de neutralidad en las disputas de los teólogos, pero después de su muerte (327) sus sucesores (excepto Juliano el Apóstata) fueron, en grado mayor o menor, favorables a los arrianos, hasta el advenimiento de Teodosio en 379.

El héroe de este período es Atanasio (297-373), durante toda su larga vida el más intrépido campeón de la ortodoxia nicena.

El período que va desde Constantino al Concilio de Calcedonia (451) es peculiar, debido a la importancia política de la teología. Dos cuestiones agitaron sucesivamente el mundo cristiano: primero, la naturaleza de la Trinidad, y, luego, la doctrina de la Encarnación. Sólo la primera era anterior al tiempo de Atanasio. Arrio, un culto sacerdote alejandrino, sostuvo que el Hijo no es igual al Padre, sino creado por Él. En el primer período este concepto no debió provocar mucho antagonismo, pero en el

siglo IV la mayoría de los teólogos lo rechazaron. El concepto que al fin prevaleció fue que el Padre y el Hijo eran iguales y de la misma sustancia; eran, sin embargo, Personas distintas. La opinión de que no eran distintas, sino sólo diferentes aspectos de un Ser, fue la herejía sabeliana, denominada con el nombre de su fundador, Sabelio. La ortodoxia tuvo así que seguir una línea estricta: los que indebidamente subrayaron la distinción entre el Padre y el Hijo estaban en peligro de arrianismo, y los que indebidamente rechazaron su unidad estaban en peligro de sabelianismo.

Las doctrinas de Arrio fueron condenadas en el Concilio de Nicea (325) por una abrumadora mayoría. Pero fueron sugeridas varias modificaciones por diversos teólogos y favorecidas por emperadores. Atanasio, obispo de Alejandría desde 328 hasta su muerte, estuvo constantemente en el exilio a causa de su celo por la ortodoxia nicena. Tuvo inmensa popularidad en Egipto, que durante toda la controversia le siguió sin vacilar. Es curioso que en el curso de la controversia teológica renaciese el sentimiento nacional (o al menos regional), que parecía extinguido desde la conquista romana. Constantinopla y Asia se inclinaron al arrianismo; Egipto fue fanáticamente atanasiano: el Occidente se adhirió con resolución a los decretos del Concilio de Nicea. Después de la controversia arriana, se suscitaron nuevas controversias, de género más o menos afín, en las que Egipto se hizo herético en una dirección y Siria en la otra. Estas herejías, que fueron combatidas por los ortodoxos, comprometieron la unidad del Imperio oriental facilitando la conquista mahometana. Los movimientos separatistas, en sí mismos, no eran sorprendentes, pero es curioso que fuesen asociados a cuestiones teológicas muy sutiles y abstrusas.

Los emperadores, desde 335 hasta 378, favorecieron más o menos las opiniones arrianas todo lo que se atrevieron, excepto Juliano el Apóstata (361-363) que, como pagano, fue neutral respecto a las disputas internas de los cristianos. Por último, en 379, el emperador Teodosio prestó su apoyo incondicional a los católicos, y su victoria por todo el Imperio fue completa. San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, a quienes estudiaremos en el próximo capítulo, vivieron la mayor parte de sus vidas durante este período de triunfo católico. Esto ocurrió, sin embargo, en el Occidente, con otra

dominación arriana: la de los godos y vándalos que, entre ambos, conquistaron la mayor parte del Imperio occidental. Su Poder duró casi un siglo, a cuyo final fue destruido por Justiniano, los lombardos y los francos, de los cuales Justiniano y los francos y, por último, también los lombardos eran ortodoxos. Así, al fin, la fe católica logró el triunfo definitivo.

CAPÍTULO III

Tres doctores de la Iglesia

Cuatro hombres son llamados doctores de la Iglesia occidental: San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y el papa Gregorio el Grande. De ellos los tres primeros fueron contemporáneos, mientras el cuarto perteneció a una fecha posterior. Daré, en este capítulo, algunos detalles de la vida y época de los tres primeros, reservando para un capítulo posterior una exposición de las doctrinas de San Agustín, para nosotros el más importante de los tres.

Ambrosio, Jerónimo y Agustín florecieron durante el breve período que media entre la victoria de la Iglesia católica en el Imperio romano y la invasión bárbara. Los tres eran jóvenes durante el reinado de Juliano el Apóstata; Jerónimo vivió diez años después del saqueo de Roma por los godos de Alarico; Agustín vivió hasta la irrupción de los vándalos en África, y murió mientras estaban asediando Hipona, de donde era obispo. Inmediatamente después de su época, los dueños de Italia, Hispania y África, fueron no sólo bárbaros, sino heréticos arrianos. La civilización declinó durante siglos, y hasta casi un millar de años después, el cristianismo no produjo de nuevo hombres que fuesen sus iguales en erudición y cultura. Durante la edad sombría y el período medieval, fue reverenciada su autoridad; ellos, más que ningún otro hombre, fijaron el molde en el que la Iglesia se conformó. En general, San Ambrosio determinó el concepto eclesiástico de las relaciones entre Iglesia y Estado; San Jerónimo dio a la Iglesia occidental su Biblia latina y una gran parte del ímpetu monástico, mientras que San Agustín fijó la teología de la Iglesia

hasta la Reforma y, más tarde, una gran parte de las doctrinas de Lutero y Calvino. Pocos hombres han sobrepasado a estos tres en influencia en el curso de la Historia. La independencia de la Iglesia en relación con el Estado secular, triunfalmente sostenida por San Ambrosio, fue una doctrina nueva y revolucionaria, que prevaleció hasta la Reforma; cuando Hobbes la combatía en el siglo XVII, era contra San Ambrosio contra quien argumentaba principalmente. San Agustín figuraba en primera línea de la polémica teológica durante los siglos XVI y XVII, estando con él protestantes y jansenistas y en contra los católicos ortodoxos.

La capital del Imperio occidental a fines del siglo IV era Milán, de la que Ambrosio fue obispo. Sus deberes le pusieron constantemente en relación con los emperadores, a quienes habló de ordinario como un igual y, a veces, como un superior. Sus relaciones con la corte imperial ilustran un contraste general característico de la época: mientras el Estado era débil, incompetente, gobernado por gentes sin principios que buscaban sólo su propio interés y totalmente carentes de una política de largo alcance, la Iglesia era vigorosa, hábil, guiada por hombres dispuestos a sacrificar todo lo personal en su interés y con una política tan previsora que le trajo la victoria para el milenio siguiente. Es cierto que estos méritos estuvieron equilibrados por el fanatismo y la superstición, pero sin éstos, ningún movimiento reformador podía triunfar en aquel tiempo.

San Ambrosio tuvo muchas oportunidades de buscar el éxito en el servicio del Estado. Su padre, llamado Ambrosio también, era un alto oficial-gobernador de los galos. El santo había nacido, probablemente, en Tréveris, ciudad de guarnición de la frontera, donde las legiones romanas se hallaban estacionadas para mantener a raya a los germanos. A los trece años se le envió a Roma, donde recibió una excelente educación, incluyendo una sólida base griega. Más tarde, estudió leyes, donde tuvo mucho éxito, y a la edad de treinta años le hicieron gobernador de Liguria y Emilia. No obstante, cuatro años después volvió la espalda al gobierno secular y por elección popular llegó a obispo de Milán, en oposición a un candidato arriano. Dio todos sus bienes terrenos a los pobres y dedicó el resto de su vida al servicio de la Iglesia, a veces con gran riesgo personal. Esta elección

no estaba dictada ciertamente por motivos mundanos, pero si lo hubiese estado habría sido juiciosa. En el Estado, aun de haber llegado a emperador, no podía haber hallado en aquel tiempo tanta libertad para su capacidad administrativa como la que halló en el desempeño de sus deberes episcopales.

Durante los primeros nueve años del episcopado de Ambrosio, el emperador del Occidente era Graciano, católico, virtuoso y negligente. Se dedicó tanto a la caza que descuidó el Gobierno y, al fin, fue asesinado. Le sucedió, en la mayor parte del Imperio occidental, un usurpador llamado Máximo; pero en Italia la sucesión pasó al hermano menor de Graciano, Valentiniano II, todavía adolescente. Al principio, el Poder imperial fue ejercido por su madre, Justina, viuda del emperador Valentiniano I, pero como era arriana, los conflictos con San Ambrosio fueron inevitables.

Los tres santos de quienes tratamos en este capítulo escribieron innumerables cartas, de las cuales se han conservado muchas; la consecuencia es que sabemos más de ellos que de ninguno de los filósofos paganos y casi más que de todos, excepto unos pocos eclesiásticos de la Edad Media. San Agustín escribió cartas a todos y cada uno, la mayor parte sobre doctrina o disciplina de la Iglesia; las cartas de San Jerónimo están dirigidas a damas en su mayoría, dándoles consejos sobre cómo conservar la virginidad; las más importantes e interesantes de San Ambrosio están dirigidas a los emperadores, diciéndoles en qué aspectos se han quedado cortos en sus deberes o, en ocasiones, felicitándolos por haberlos cumplido.

La primera cuestión política con la que Ambrosio hubo de tratar fue la del altar y estatua de la Victoria en Roma. El paganismo persistía más entre las familias senatoriales de la capital que en las de otras partes; la religión oficial estaba en manos de un clero aristocrático y se hallaba ligada al orgullo imperial de los conquistadores del mundo. La estatua de la Victoria en la Casa del Senado había sido quitada por Constancio, el hijo de Constantino, y restaurada por Juliano el Apóstata. El emperador Graciano trasladó la estatua de nuevo, después de lo cual una diputación del Senado, acaudillada por Símmaco, gobernador de la ciudad, pidió que se volviese a su lugar.

Símmaco, que también representó un papel en la vida de Agustín, era miembro distinguido de una noble familia, rico, aristocrático, culto y pagano. Fue desterrado de Roma por Graciano en 382 por su protesta contra el desplazamiento de la estatua de la Victoria, pero no por mucho tiempo, puesto que era gobernador de la ciudad en 384. Fue abuelo del Símmaco cuñado de Boecio, que sobresalió en el reinado de Teodorico.

Los senadores cristianos objetaron, y con la ayuda de Ambrosio y del Papa (Dámaso) su criterio prevaleció ante el emperador. Después de la muerte de Graciano, Símmaco y los senadores paganos solicitaron del nuevo emperador Valentiniano II, en 384 d. C., la restauración de la estatua en su lugar antiguo. En contra del repetido intento, Ambrosio escribió al emperador la tesis de que así como todos los romanos debían servicio militar al soberano, así el emperador debía servicio al omnipotente Dios.[28]

«Nadie —dice— se aproveche de tu juventud; si es pagano quien pide esto, no hay razón para que ate tu mente con los compromisos de su propia superstición; pero su celo debe enseñarte y amonestarte a ser celoso de la verdadera fe, puesto que defiende cosas vanas con toda la pasión de la verdad». Ser obligado a jurar en el altar de un ídolo, dice, es, para un cristiano, la persecución. «Si fuera una causa civil, el derecho de réplica estaría reservado al partido de la oposición; es una causa religiosa y yo, el obispo, hago una reclamación… Ciertamente, si algo más se decreta, los obispos no podremos sufrir constantemente y no seguiremos el consejo; en verdad puedes venir a la Iglesia, pero no encontrarás en ella ningún sacerdote, ni nadie que te resista».[29]

La epístola siguiente enseña que los dones de la Iglesia sirven a fines nunca logrados por la riqueza de los templos paganos. «Las posesiones de la Iglesia son para la manutención de los pobres. Que cuenten cuántos cautivos han rescatado los templos, qué alimentos han sido distribuidos entre los pobres, a cuántos desterrados han suministrado medios de vida». Era éste un argumento informativo y estaba completamente justificado por la práctica cristiana.

San Ambrosio triunfó en este punto, pero después un usurpador, Eugenio, que favoreció a los paganos, restauró el altar y la estatua. Sólo tras

la derrota de Eugenio por Teodosio, en 394, se decidió la cuestión, por fin, en favor de los cristianos.

El obispo estuvo, al principio, en relaciones muy amistosas con la corte imperial y empleado en una misión diplomática ante el usurpador Máximo, quien, se temía, podía invadir Italia. Pero antes surgió una grave materia de controversia. La emperatriz Justina, como arriana, solicitó que se debía ceder a los arrianos una iglesia de Milán. Ambrosio se negó. El pueblo se puso a su lado y se reunió en la basílica en gran tropel. Los soldados godos, arrianos, fueron enviados a ocuparla, pero fraternizaron con el pueblo. «Los condes y tribunos —dice en una espiritual carta a su hermana[30]— vinieron y me instaron a que la basílica quedase completamente abandonada, diciendo que el emperador ejercía su derecho, puesto que todo estaba bajo su Poder. Yo respondí que si me pidiese algo mío, esto es, mis tierras, mi dinero o cualquier cosa de este género que fuese mía, no se lo negaría, aunque todo lo que yo tengo pertenece a los pobres, pero que las cosas que son de Dios, no están sujetas al Poder imperial. Si se requiere mi patrimonio, lo entregaré; si mi cuerpo, iré en seguida. ¿Queréis cubrirme de cadenas o darme la muerte? Será un placer para mí. No me defenderé a mí mismo con tropeles de gente, ni me pegaré a los altares, ni rogaré por mi vida, pero moriré gustoso por los altares. Yo estaba verdaderamente horrorizado cuando supe que hombres armados habían sido enviados a tomar posesión de la basílica, a fin de que, mientras la gente la defendía, hubiera alguna carnicería que contribuiría a injuriar a toda la ciudad. Pedí no sobrevivir a la destrucción de una ciudad tan grande o que pudiera ocurrir esto en toda Italia».

Estos temores no eran exagerados, porque la soldadesca goda era capaz de las mayores salvajadas, como hizo veinticinco años más tarde en el saqueo de Roma.

La firmeza de Ambrosio se apoyaba en el pueblo. Fue acusado de incitarle, pero replicó que «no estaba en su poder excitarle, sino en las manos de Dios aquietarle». Ninguno de los arrianos, dice, se atrevería a salir, pues no había ningún arriano entre los ciudadanos. Se le mandó formalmente abandonar la basílica y se ordenó a los soldados que

empleasen la violencia si fuera necesario. Pero al fin se negaron a emplearla y el emperador se vio obligado a ceder. Había sido ganada una gran batalla en la contienda por la independencia eclesiástica; Ambrosio demostró que había materias en las que el Estado debía someterse a la Iglesia, estableciendo de este modo un nuevo principio que conservó su importancia hasta nuestros días.

El conflicto siguiente fue con el emperador Teodosio. Una sinagoga había sido quemada y el conde del Este notificó que se había hecho por instigación del obispo local. El emperador ordenó que los incendiarios fueran castigados y que el obispo culpable reconstruyera la sinagoga. San Ambrosio ni admitió ni negó la complicidad del obispo, pero se indignó de que el emperador pareciese colocarse del lado de los judíos contra los cristianos. ¿Suponía que el obispo iba a negarse a obedecer? Tendrá entonces que convertirse en mártir si persiste, o en apóstata si cede. ¿Suponía al conde decidido a reconstruir la sinagoga a expensas de los cristianos? En este caso el emperador tendrá un conde apóstata y el dinero cristiano será empleado para apoyar a los descreídos. «¿Tendrán, pues, una plaza para los incrédulos de los judíos hecha con los despojos de la Iglesia y tendrán el patrimonio que por el favor de Cristo ha sido ganado por los cristianos y será transferido a los tesoros de los incrédulos?». Continúa: «Pero acaso la causa de la disciplina te mueve, oh emperador. ¿Qué es, pues, de mayor importancia, la manifestación de la disciplina o la causa de la religión? Sería necesario que te sometieses a la religión. ¿No has oído, oh emperador, cuando Juliano mandó que el Templo de Jerusalén fuese restaurado, que aquellos que lo estaban limpiando de escombros fueron consumidos por el fuego?».

Está claro que, en la opinión del santo, la destrucción de sinagogas no sería castigada en ningún sentido. Éste es un ejemplo de la manera como la Iglesia, en cuanto adquirió Poder, empezó a promover el antisemitismo.

El conflicto siguiente entre el emperador y el santo fue más honroso para el segundo. En 390 d. C., cuando Teodosio estaba en Milán, en un tumulto en Tesalónica, asesinaron al capitán de la guarnición. Teodosio, al recibir la noticia, fue presa de indomable furor y ordenó una venganza

abominable. Cuando la gente estaba reunida en el circo, los soldados cayeron sobre ella y asesinaron por lo menos a siete mil personas en una confusa carnicería. A esto, Ambrosio, que se había esforzado de antemano en impedirlo, aunque en vano, escribió al emperador una carta llena de magnífico valor, sobre un concepto puramente moral, sin implicar, por primera vez, ninguna cuestión de teología o del Poder de la Iglesia:

«Ocurrió aquel hecho en la ciudad de Tesalónica, del que no existe ningún testimonio semejante, por lo cual no era posible impedir lo ocurrido; ciertamente había dicho yo que sería más atroz, por eso me opuse tanto a ello».

David pecó reiteradamente y confesó su pecado en penitencia.[31] ¿Hará Teodosio lo mismo? Ambrosio decide: «Yo no me atrevo a ofrecer el sacrificio si intentáis estar presente. ¿Está permitido después de derramar la sangre de una persona inocente, después de verter la sangre de muchas? No lo creo».

El emperador, arrepentido, e investido de la púrpura, hizo pública penitencia en la catedral de Milán. Desde aquel momento hasta su muerte, en 395, no tuvo ningún roce con Ambrosio.

Aun cuando Ambrosio fue eminente como estadista, fue, en otros aspectos, simplemente representativo de su época. Escribió, como otros autores eclesiásticos, un tratado exaltando la virginidad y otro que pedía las segundas nupcias de las viudas. Cuando hubo decidido el sitio para la nueva catedral, dos esqueletos (revelados por una visión, según se dijo) fueron convenientemente descubiertos en el lugar, se vio que hacían milagros y se declararon pertenecientes a dos mártires. Otros milagros se relatan en sus cartas, con toda la credulidad característica de su tiempo. Fue inferior a Jerónimo como erudito y a Agustín como filósofo. Pero como estadista, que con destreza y arrojo consolidó el Poder de la Iglesia, se destacó como hombre de primera fila.

Jerónimo es notable, principalmente, como traductor de la Vulgata, que sigue siendo hasta hoy la versión católica de la Biblia. Hasta entonces, la Iglesia occidental confió, con respecto al Antiguo Testamento, principalmente en traducciones de los Setenta que, en aspectos importantes

difería del original hebreo. Los cristianos, como hemos visto, eran propensos a sostener que los judíos, desde la irrupción del cristianismo, habían falsificado el texto hebreo donde parece anunciarse al Mesías. Éste fue un aspecto que la sana erudición demostró que era insostenible y que Jerónimo rechazó firmemente. Aceptó la ayuda de rabinos, prestada en secreto por temor a los judíos. Defendiéndose a sí mismo contra la crítica, dijo: «Dejen a quien recele algo en esta traducción que pregunte a los judíos». Debido a su aceptación del texto hebreo en la forma que los judíos consideraron correcta, su versión tuvo, al principio, una acogida bastante hostil; pero ganó la partida, en parte, porque San Agustín, en general, la apoyó. Fue una gran obra que implicaba una considerable crítica textual.

Jerónimo nació en 345 —cinco años después que Ambrosio—, no lejos de Aquileya, en una ciudad llamada Estridón, destruida por los godos en 377. Su familia era acomodada, pero no rica. En 363 fue a Roma, donde estudió retórica y pecó. Después de viajar por Galia, se estableció en Aquileya y se hizo asceta. Los cinco años siguientes los pasó como ermitaño en el desierto sirio. «Su vida en el desierto fue de rigurosa penitencia, y lágrimas y suspiros alternaron con los éxtasis espirituales y con las tentaciones del obsesivo recuerdo de la vida romana; vivió en una celda o caverna; ganó su pan de cada día y vistió telas de saco».[32] Después de este período viajó a Constantinopla y vivió en Roma durante tres años, donde se hizo amigo y consejero del papa Dámaso, con cuyo estímulo emprendió la traducción de la Biblia.

San Jerónimo fue un hombre muy polemista. Disputó con San Agustín sobre la dudosa conducta de San Pedro, de que habla San Pablo en Gálatas II; rompió con su amigo Rufino sobre Orígenes, y fue tan vehemente contra Pelagio que su monasterio fue atacado por una turba de pelagianos. Después de la muerte de Dámaso parece haber disputado con el nuevo Papa; conoció durante su permanencia en Roma a diversas damas, a la vez aristocráticas y pías, a algunas de las cuales persuadió para que abrazasen la vida ascética. Al nuevo Papa, como a mucha otra gente de Roma, le desagradó esto. Por tal razón, entre otras, Jerónimo dejó Roma por Belén, donde permaneció desde 386 hasta su muerte, en 420.

Entre las distinguidas ricas damas convertidas, dos fueron especialmente notables: la viuda Paula y su hija Eustoquia. Las dos le acompañaron en su viaje trabajoso a Belén. Eran de la más alta nobleza y no podemos menos de ver cierto esnobismo en la actitud del santo hacia ellas. Cuando Paula murió y fue enterrada en Belén, Jerónimo compuso un epitafio para su tumba:

> Dentro de esta tumba yace una hija de Escipión,
> una hija de la afamada Casa paulina,
> un vástago de los Gracos, de la estirpe
> del propio Agamenón, ilustre.
> Aquí reposa la dama Paula, bien amada
> de sus padres, con Eustoquia
> por hija; ella, la primera de las damas romanas
> que prefirió las penalidades y Belén por Cristo.[33]

Algunas de las cartas de Jerónimo a Eustoquia son curiosas. Le da consejos sobre la guarda de la virginidad, muy detallados y sinceros; le explica el exacto significado anatómico de ciertos eufemismos del Antiguo Testamento, y emplea una especie de misticismo erótico al elogiar los goces de la vida conventual. Una monja es la Esposa de Cristo; este matrimonio se celebra en el *Cantar de los Cantares* de Salomón. En una larga carta escrita por la época en que ella hizo sus votos le dio un notable consejo para su madre: «¿Estás encolerizada con ella porque quiere ser esposa de un rey (Cristo) y no de un soldado? Te ha conferido un alto privilegio; eres ahora la suegra de Dios».[34]

A la propia Eustoquia le dice en la misma carta (XXII):

«Deja siempre que el retiro de tu habitación te guarde; deja siempre que el Esposo juegue contigo dentro. ¿Rezas? Hablas con el Esposo. ¿Lees? Te está hablando. Cuando el sueño te sorprende viene Él detrás y mete Su mano por el agujero de la puerta y tu corazón latirá por Él, y te despertarás y te levantarás diciendo: “Estoy enferma de amor”. Entonces Él contestará: “Un jardín cerrado es mi hermana, mi esposa; una primavera encerrada, una fuente sellada”».

En la misma carta relata cómo, después de cortar por completo las relaciones y las amistades, «y —cosa más dura aún— los alimentos

delicados a los que había estado acostumbrado», todavía no pudo sufrir el verse apartado de su biblioteca y se la llevó consigo al desierto. «Y así, miserable hombre que soy, ayunaba sólo después de leer a Cicerón». Tras sus días y noches de remordimientos, cayó de nuevo y leyó a Plauto. Después de tanta indulgencia el estilo de los profetas le parecía «rudo y repelente». Por último, durante una fiebre, soñó que, en el Juicio Final, Cristo le preguntaba qué era, y él replicaba que cristiano. La respuesta vino: «Mientes; eres un seguidor de Cicerón y no de Cristo». En consecuencia se le ordenó que se azotase. Al fin Jerónimo, en su sueño, gritó: «Señor, si alguna vez poseo de nuevo libros mundanos, o de nuevo los leo en la vida, habré renegado de Ti». Esto, añade, «no fue un sueño o vano sueño».[35]

Después de esto, durante algunos años, sus cartas contienen pocas citas clásicas. Pero después de cierto tiempo incurre en falta de nuevo con versos de Virgilio, Horacio e, incluso, de Ovidio. Parecen, sin embargo, citados de memoria; en particular, porque algunos de ellos se citan sin cesar.

Las cartas de Jerónimo expresan los sentimientos producidos por la caída del Imperio romano más vívidamente que ninguna otra de las que conozco. En 396, escribe:[36]

«Me estremezco cuando pienso en las catástrofes de nuestro tiempo. Durante veinte años o más, la sangre de los romanos se ha vertido a diario entre Constantinopla y los Alpes julianos. Escitia, Tracia, Macedonia, Dacia, Tesalia, Acaya, Epiro, Dalmacia, las Panonias, todas y cada una de ellas han sido saqueadas y devastadas por godos y sármatas, cuados y alanos, hunos y vándalos y otros invasores… El mundo romano está cayendo, pero nosotros erguiremos nuestras cabezas en lugar de encorvarlas. ¿Qué valor tienen ahora, pensad, los corintios, o los atenienses, o los lacedemonios, o los arcadianos, o cualesquiera de los griegos sobre quienes ejercen su mando los bárbaros? He mencionado sólo unas pocas ciudades, pero éstas eran en otro tiempo las capitales de Estados no despreciables».

Sigue el relato de los saqueos de los hunos en el Este y termina con la reflexión: «Para tratar tales temas como se merecen, Tucídides y Salustio serían tan elocuentes como piedras».

Setenta años más tarde, tres después del saqueo de Roma, escribe:[37]

«El mundo se hunde en ruinas, ¡sí!, pero vergonzoso es decir que nuestros pecados todavía viven y florecen. La ciudad afamada, la capital del Imperio romano, está hundida por el fuego tremendo, y no hay parte de la Tierra donde los romanos no estén exiliados. Las iglesias que en otro tiempo sostenían lo sagrado no son ahora sino montones de basura y ceniza, y todavía tenemos en nuestras mentes el deseo de triunfar. Vivimos como si fuésemos a morir mañana, pero construimos como si fuésemos a vivir siempre en este mundo. Nuestras vallas brillan de oro, nuestros tejados también y los capiteles de nuestros pilares, pero Cristo muere ante nuestras puertas desnudo y hambriento en la persona de Su pobre».

Este pasaje se encuentra incidentalmente en una carta a un amigo que había decidido consagrar a su hija a la perpetua virginidad, y la mayor parte de ella trata de las reglas que han de observarse en la educación de las doncellas consagradas. Es extraño que, con toda la hondura de sentimientos de Jerónimo sobre la caída del mundo antiguo, considere la guarda de la virginidad más importante que la victoria sobre hunos y vándalos y godos. Nunca volvió sus pensamientos hacia una medida de estadismo práctico; nunca denunció los males del sistema fiscal o la confianza en un ejército compuesto de bárbaros. Otro tanto puede afirmarse de Ambrosio y de Agustín; Ambrosio, es cierto, fue estadista, pero sólo en beneficio de la Iglesia. No es extraño que el Imperio se desmoronase en ruinas cuando las mejores y más vigorosas mentes de la época eran tan completamente ajenas a los intereses seculares. Por otra parte, si la ruina era inevitable, la actitud cristiana estaba admirablemente ajustada para dar a los hombres la fortaleza y para permitirles conservar sus esperanzas religiosas cuando las esperanzas en la Tierra parecían vanas. La manifestación de este punto de vista, en la *Ciudad de Dios*, fue el mérito supremo de San Agustín.

De San Agustín hablaré, en este capítulo, sólo como hombre; como teólogo y como filósofo le consideraré en el capítulo siguiente.

Nació en 354, nueve años después de Jerónimo y catorce después que Ambrosio; era nativo de Tagaste (África), donde pasó la mayor parte de su vida. Su madre era cristiana, pero su padre no. Tras un período de

maniqueísmo, se hizo católico y fue bautizado por Ambrosio en Milán. Llegó a obispo de Hipona, no lejos de Cartago, hacia el año 396. Allí permaneció hasta su muerte, acaecida en 430.

De los comienzos de su vida sabemos mucho más que de la mayoría de los eclesiásticos, porque la ha referido en sus *Confesiones*. Este libro ha tenido famosos imitadores, en particular Rousseau y Tolstoi, pero no creo que tenga predecesores comparables. San Agustín se asemeja en algunos aspectos a Tolstoi, a quien, sin embargo, es superior en inteligencia. Fue un hombre apasionado, aunque muy lejos, en su juventud, de ser un dechado de virtud, pero impelido por un íntimo impulso a buscar la verdad y la rectitud. Como Tolstoi, estuvo obsesionado, en sus últimos años, por un sentimiento del pecado que hizo su vida austera y su filosofía inhumana. Combatió las herejías vigorosamente, pero algunos de sus conceptos, cuando fueron repetidos por Jansenio en el siglo XVII, fueron declarados heréticos. Hasta que los protestantes adoptaron sus opiniones, la Iglesia católica no había impugnado jamás su ortodoxia.

Uno de los primeros incidentes de su vida, relatado en las *Confesiones*, ocurrió en su adolescencia, y en sí mismo no le hizo muy diferente de los otros muchachos. Parece que, con algunos compañeros de su edad, despojó el peral de un vecino, aunque carecía de hambre y sus padres tenían peras mejores en casa. Continuó toda su vida considerando esto como un acto de casi increíble perversidad. No habría sido tan malo si hubiese tenido hambre o no hubiera tenido ningún otro medio de adquirir peras; pero tal como fue, el acto era de pura maldad, inspirado por amor a la propia causa de la perversidad. Es esto lo que hace al acto casi inexplicablemente perverso. Suplica a Dios que le perdone:

«Mira mi corazón, oh Dios, mira mi corazón, del que tengas piedad en el fondo del abismo. Ahora, he aquí que mi corazón te dice lo que yo te imploro, ya que fui gratuitamente malvado, no teniendo ninguna tentación para la acción mala, sino la acción mala en sí misma. Era vil y yo la amé; amé hasta morir, amé mi propia falta, pero no la cometí por culpa de eso, sino que amé la falta en sí misma. El alma impura, cayendo desde el

firmamento a la expulsión de Tu presencia; no buscando nada a través de la ignominia, sino la ignominia misma».[38]

Continúa en este tono durante siete capítulos, y todo por unas peras arrancadas de un árbol en una travesura pueril. Para una mente moderna, esto resulta morboso,[39] pero en su propia época parecía recto y una señal de santidad. El sentido del pecado, que era muy fuerte en sus días, les vino a los judíos como modo de reconciliar la importancia propia con las derrotas exteriores. Jehová era omnipotente y Jehová estaba en especial interesado por los judíos; ¿por qué, pues, no prosperaban? Porque eran perversos, eran idólatras, se casaban con gentiles, dejaban de observar la Ley. Los designios de Dios se centraban sobre los judíos, pero puesto que la rectitud es el mayor de los bienes y se practica por la tribulación, debían antes ser castigados y reconocer su castigo como indicio del amor paternal de Dios.

Los cristianos pusieron la Iglesia en el lugar del Pueblo Elegido, pero excepto en un aspecto, esto cambió poco la psicología del pecado. La Iglesia, como los judíos, sufrió tribulaciones; se vio turbada por herejías; los cristianos individuales cayeron en la apostasía bajo el peso de la persecución. Hubo, sin embargo, un desarrollo importante, ya logrado en gran parte por los judíos, y fue la sustitución del pecado colectivo por el individual. En su origen, fue la nación judía la que pecó y fue castigada colectivamente, pero después el pecado se hizo más personal, perdiendo así su carácter político. Cuando la nación judía fue sustituida por la Iglesia, este cambio se hizo esencial, puesto que la Iglesia, como entidad espiritual, no podía pecar, pero el pecador individual cesaría de estar en comunión con la Iglesia. El pecado, como hemos dicho ahora, está relacionado con la importancia de uno mismo. En su origen, la importancia era de la nación judía, pero consiguientemente fue del individuo, no de la Iglesia, porque ésta nunca pecó. Así la teología cristiana tuvo dos partes: una referente a la Iglesia y otra al alma individual. En tiempos posteriores, la primera de éstas fue la más acentuada por los católicos, la segunda por los protestantes. En San Agustín existen ambas igualmente, sin que haya disparidad en ningún sentido. Quienes se salvan son los que Dios ha predestinado a la salvación;

ésta es una relación directa del alma con Dios. Pero nadie se salvará a menos que haya sido bautizado y, por consiguiente, hecho miembro de la Iglesia; esto lo hace intermediario entre el alma y Dios.

El pecado es lo esencial a la relación directa, puesto que explica cómo una Deidad benéfica puede inducir a los hombres a sufrir y cómo, a pesar de esto, las almas individuales pueden ser lo que hay de mayor importancia en el mundo creado. Por eso no es sorprendente que la teología, con la que contaba la Reforma, se debiese a un hombre cuyo sentido del pecado era anormal.

Hasta aquí, las peras. Veamos ahora lo que las *Confesiones* tienen que decir en algunos otros aspectos.

Agustín relata cómo aprendió latín, sin trabajo, en las rodillas de su madre, pero odió el griego, que había intentado aprender en la escuela, porque fue «obligado por la fuerza, con amenazas y castigos». Al fin de su vida, su conocimiento del griego siguió siendo flojo. Podía suponerse que sacaría de este contraste una moraleja en favor de los métodos suaves en educación. Lo que dice, sin embargo, es:

«Está completamente claro, pues, que una libre curiosidad tiene más poder para hacernos aprender estas cosas que una obligación aterradora. Sólo esta obligación impide las incertidumbres de lo que la libertad por Tus leyes, oh Dios mío, Tus leyes, desde la vara del amo hasta la prueba de los mártires, porque Tus leyes tienen el efecto de mezclar para nosotros ciertas sanas amarguras que nos llevan a Ti desde esa perniciosa alegría, por la cual nos apartamos de Ti».

Los golpes del maestro de escuela, aunque fracasaron al hacerle aprender griego, le curaron de ser perniciosamente alegre y fueron, por este motivo, parte deseable de la educación. Para quienes hacen del pecado el más importante de los asuntos humanos, este concepto es lógico. Continúa indicándonos que pecó no sólo como un niño de escuela cuando dijo mentiras y hurtó golosinas, sino antes aún; en realidad dedica un capítulo entero (lib. I, cap. VII) a probar que hasta los niños de pecho están llenos de pecados: glotonería, celos y otros horribles vicios.

Cuando llegó a la adolescencia, el deseo de la carne le venció. «¿Dónde estaba yo y qué lejos, desterrado de las delicias de Tu casa, con aquellos dieciséis años de la edad de mi carne, cuando el furor de la lujuria que tenía licencia por los vicios del hombre, aunque prohibida por Tus leyes, tomó el mando sobre mí y me rendí enteramente a ella?».[40]

Su padre no se tomó ningún cuidado en prevenir este mal, sino que se limitó a prestar ayuda en los estudios a Agustín. Su madre, Santa Mónica, por el contrario, le exhortó a la castidad, pero en vano. Y aun ella no sugirió, en aquel tiempo, el matrimonio, «por miedo de que mis proyectos pudieran verse estorbados por la carga de una esposa».

A la edad de dieciséis años fue a Cartago «donde todos a mi alrededor hervían en una caldera de amores ilícitos. No amaba todavía, pero amaba el amor, y por una necesidad hondamente arraigada, me odiaba a mí mismo por no necesitarlo. Busqué lo que podía amar, en amor de amor y odié la seguridad… Amar y ser amado también, era dulce para mí; pero más cuando obtenía el gozar de la persona a quien amaba. Manché, por eso, la primavera de la amistad con la inmundicia de la concupiscencia y oscurecí su fulgor con el infierno de la lascivia».[41] Estas palabras describen sus relaciones con una querida a quien amó fielmente durante muchos años[42] y de quien tuvo un hijo al que también amó y al que después de su conversión puso mucho cuidado en educar religiosamente.

Llegó la ocasión en que él y su madre se creyeron en el deber de empezar a pensar en el matrimonio. Llegó a estar en relaciones con una muchacha a la que gustó, y se estimó necesario que rompiera con su querida. «Mi querida —dice—, al ser arrancada de mi lado como obstáculo para mi matrimonio, mi corazón, que estaba pegado al de ella, fue arrancado y herido y sangrante. Y ella volvió a África (Agustín estaba entonces en Milán), consagrando a Ti el no conocer nunca a ningún otro hombre, dejándome a mi hijo por ella».[43] Como, no obstante, el matrimonio no podía celebrarse en dos años, debido a la juventud de la muchacha, tomó mientras tanto otra querida, menos oficial y menos conocida. Su conciencia le turbó cada vez más y solía rezar: «Dame castidad y continencia, pero todavía no».[44] Al fin, antes de que hubiese

transcurrido el tiempo para su matrimonio, la religión obtuvo una completa victoria y dedicó el resto de su vida al celibato.

Volviendo a un tiempo anterior, a los diecinueve años, habiendo terminado con provecho la retórica, fue traído a la filosofía por Cicerón. Intentó leer la Biblia, pero encontró que carecía de dignidad ciceroniana. Fue en este tiempo cuando se hizo maniqueo, lo cual afligió a su madre. Por su profesión, era maestro de retórica. Fue adicto a la astrología, a la cual, al fin de su vida, combatió, porque enseña que «la causa inevitable de tu pecado está en el cielo».[45] Leyó filosofía, toda la que podía leerse en latín; menciona en particular las *Diez categorías*, de Aristóteles que, dice, comprendió sin ayuda de ningún maestro, «y lo que me aprovechó fue que yo, el más vil esclavo de las malas pasiones, leí por mí mismo todos los libros de las llamadas artes liberales, y ¿comprendí todo lo que pude leer?… Porque yo tenía la espalda vuelta hacia la luz y la cara hacia las cosas iluminadas; de donde mi cara… ella misma no estaba iluminada».[46] En este tiempo creyó que Dios era un cuerpo vasto y radiante y él mismo una parte de aquel cuerpo. Se habría deseado que hubiese expuesto en detalle los principios de los maniqueos, en lugar de decir simplemente que eran erróneos.

Es interesante que las primeras razones de San Agustín para rechazar las doctrinas de Maniqueo fuesen científicas. Recordaba —así nos lo refiere[47] — lo que había aprendido de astronomía en los escritos de los mejores astrónomos, «y yo los comparaba con los adagios de Maniqueo, que en su decrépita ignorancia ha escrito mucho y copiosamente de estos asuntos, pero ninguno de sus razonamientos sobre solsticios, ni equinoccios, ni eclipses, ni ninguno de este género, que yo había aprendido en libros de filosofía secular, era satisfactorio para mí. Pero yo estaba destinado a creer, y no obstante, aquello no correspondía con los razonamientos obtenidos por los cálculos y por mis propias observaciones, sino que era completamente contrario». Pone cuidado en enseñar que los errores científicos no son en sí mismos un signo de errores en cuanto a fe, sino que sólo se convierten en tales cuando se dan con aire autoritario como si fuesen conocidos por

inspiración divina. Uno se maravilla de lo que habría pensado si hubiese vivido en tiempos de Galileo.

Con la esperanza de resolver sus dudas, un obispo maniqueo llamado Fausto, reputado como el miembro más docto de la secta, le recibió y razonó con él. Pero «yo le hallaba, en primer lugar, absolutamente ignorante de las ciencias liberales, salvo de gramática, y esto de una forma ordinaria. Pero por haber leído algunas de las oraciones de Tulio, unos pocos libros de Séneca, algunas cosas de los poetas y otros pocos volúmenes de su propia secta, escritos en latín y en orden lógico, y porque lo practicase hablando a diario, adquirió cierta elocuencia que resultó la más agradable y seductora, debido al control de su buen sentido y a cierta gracia natural».[48]

Encontró a Fausto completamente incapaz de resolver sus dudas astronómicas. Los libros de los maniqueos, nos refiere, «están llenos de largas fábulas sobre el cielo y las estrellas, el Sol y la Luna», que no concuerdan con lo que ha sido descubierto por los astrónomos; pero cuando interrogó a Fausto sobre estas materias, Fausto le confesó con franqueza su ignorancia. «Incluso por esto me gustó más. Porque la modestia de una mente cándida es aún más atractiva que el conocimiento de aquellas cosas que deseaba; y tales las hallé en él, en todas las más difíciles y sutiles cuestiones».[49]

Este pensamiento es sorprendentemente liberal; no se podría esperar de aquella época. Ni está en armonía por completo con la actitud posterior de San Agustín hacia los herejes.

Por este tiempo decidió ir a Roma, no, dice, porque allí los emolumentos de un profesor fuesen más elevados que en Cartago, sino porque había oído que las clases eran más ordenadas. En Cartago los desórdenes perpetrados por los estudiantes eran tales que la enseñanza se hacía casi imposible; pero en Roma, aun cuando había menos desórdenes, los estudiantes fraudulentamente rehuían el pago.

En Roma aún estuvo unido con los maniqueos, pero menos convencido de su verdad. Empezó a pensar que los académicos tenían razón al sostener que los hombres debían dudar de todo.[50] Todavía, sin embargo, asentía con los maniqueos al juzgar «que no somos nosotros mismos quienes

pecamos, sino que otra naturaleza (que no conozco) peca en nosotros», y creyó que el Mal era cierta clase de sustancia. Pone en evidencia que tanto antes como después de su conversión la cuestión del pecado le preocupaba.

Tras unos años en Roma fue enviado a Milán por el gobernador Símmaco, en respuesta a una demanda de aquella ciudad de un profesor de retórica. En Milán trabó conocimiento con Ambrosio, «conocido por todo el mundo como uno de los hombres mejores». Llegó a amar a Ambrosio por su amabilidad y a preferir la doctrina católica a la de los maniqueos, pero por un momento se vio aprisionado por el escepticismo que había aprendido de los académicos, «a cuyos filósofos, no obstante, porque estaban sin el nombre revelador de Cristo, me negué en absoluto a confiar el cuidado de mi alma enferma».[51]

En Milán se le unió su madre, que ejerció una poderosa influencia en activar los últimos pasos de su conversión. Era católica muy severa y él escribió de ella siempre en tono de reverencia. Fue lo más importante para él en aquel tiempo, porque Ambrosio estaba en exceso ocupado para ocuparse de él privadamente.

Hay un capítulo muy interesante[52] en el que compara la filosofía platónica con la doctrina cristiana. El Señor, dice, en este tiempo le facilitó «ciertos libros de los platónicos traducidos del griego al latín. Y en ellos leí, no estas palabras, sino con el mismo pensamiento, apoyado por muchas y diversas razones, que en el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios: estaba desde el principio en Dios; todas las cosas fueron hechas por Él y sin Él nada se hizo: pues lo que fue hecho por Él fue la vida, y la vida era la luz de los hombres y la luz resplandece en las tinieblas y las tinieblas no la comprenden». Y que el alma del hombre, aunque «da testimonio de la luz», ella misma «no es la luz», pero Dios, el Verbo de Dios, «es la verdadera luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo». Y que «Él estaba en el mundo y, el mundo fue hecho por Él y el mundo no le conoció». Pero que «Él vino a lo suyo propio y no le recibió; pero a todos los que le recibieron les dio el poder de llegar a ser los hijos de Dios, a aquellos que creyeron en Su Nombre»: esto no lo leí allí. También dice que no leyó que «el Verbo se hizo carne y habitó con nosotros»; ni que

«Él se humilló y se hizo obediente hasta morir, hasta morir en la Cruz»; ni que «en el nombre de Jesús toda rodilla se doblegaría».

A grandes rasgos, halló en los platónicos la doctrina metafísica del Logos, pero no la doctrina de la Encarnación y la doctrina consiguiente de la salvación humana. Algo parecido a estas doctrinas existió en el orfismo y en las demás religiones de misterio, pero esto parece haberlo ignorado San Agustín. En todo caso, ninguna de éstas estuvo relacionada con un suceso relativamente reciente, como el cristianismo lo estaba.

Contra los maniqueos, que eran dualistas, Agustín llegó a creer que el mal se origina, no de cierta sustancia, sino de la perversidad de la voluntad.

Halló especial consuelo en los escritos de San Pablo.[53]

Al fin, después de apasionadas luchas interiores, se convirtió (386); renunció a su profesorado, a su querida y a su novia, y después de un breve período de meditación en retiro fue bautizado por San Ambrosio. Su madre se regocijó, y murió poco después. En 388 volvió a África, donde permaneció el resto de su vida, muy ocupado con sus deberes episcopales y con sus escritos polémicos contra las diversas herejías, donatista, maniquea y pelagiana.

CAPÍTULO IV

Filosofía y teología de San Agustín

San Agustín fue un escritor muy fecundo, principalmente sobre asuntos teológicos. Algunos de sus escritos polémicos fueron locales y perdieron interés por su mismo éxito; pero algunos de ellos, en especial los que se refieren a los pelagianos, han continuado influyendo prácticamente hasta los tiempos modernos. No me propongo tratar sus obras una a una, sino sólo discutir lo que me parezca más importante, ya intrínseca, ya históricamente. Consideraré:

Primero: su filosofía pura, en particular su teoría del tiempo;

Segundo: su filosofía de la historia desarrollada en *La ciudad de Dios*;

Tercero: su teoría de la salvación, dirigida contra los pelagianos.

I. Filosofía pura

San Agustín, las más de las veces, no se ocupa de la filosofía pura, pero cuando lo hace demuestra una gran habilidad. Es el primero de una larga serie, cuyos conceptos puramente especulativos están influidos por la necesidad de coincidir con la Escritura. Esto no puede decirse de los primeros filósofos cristianos, v. g., Orígenes; en Orígenes el cristianismo y el platonismo están uno al lado del otro y no se entrecruzan. En San Agustín, por otra parte, el pensamiento original en la filosofía pura está

estimulado por el hecho de que el platonismo, en ciertos aspectos, no está en armonía con el Génesis.

La mejor obra puramente filosófica de los escritos de San Agustín es el libro undécimo de las *Confesiones*. Las ediciones populares de las *Confesiones* concluyen en el libro X, basándose en que lo que sigue no es interesante; no es interesante porque es buena filosofía, no biografía. El libro XI se enfrenta con el problema: habiendo ocurrido la Creación como el primer capítulo del Génesis asegura, y como Agustín sostiene contra los maniqueos, debería haberse efectuado tan pronto como fue posible. Así, imagina él un contradictor.

El primer punto a verificar, si su respuesta ha de ser comprendida, es que la Creación salió de la nada; como enseña el Antiguo Testamento, es una idea completamente extraña a la filosofía griega. Cuando Platón habla de la Creación imagina una materia primitiva a la que dio forma Dios; y lo propio ocurre con Aristóteles. Su Dios es un artífice o un arquitecto, más que un creador. La sustancia se considera como eterna e increada; sólo la forma se debe a la voluntad de Dios. Contra este concepto, San Agustín sostiene, como todo cristiano ortodoxo, que el mundo fue creado, no de una cierta materia, sino de la nada. Dios creó la sustancia, no sólo el orden y la disposición. El concepto griego de que la creación salida de la nada es imposible, se ha repetido con intervalos en épocas cristianas y ha conducido al panteísmo. Éste sostiene que Dios y el mundo no son distintos y que todo en el mundo es parte de Dios. Este criterio se desarrolla más completamente en Spinoza, pero es tal que ha atraído a casi todos los místicos. Así, durante todos los siglos cristianos, los místicos han tenido dificultad en permanecer ortodoxos, puesto que les cuesta creer que el mundo es exterior a Dios. Agustín, sin embargo, no tiene dificultades sobre este punto; el Génesis es explícito y eso basta para él. Su concepto en esta materia es esencial para su teoría del tiempo.

¿Por qué el mundo no fue creado antes? Porque no había *antes*. El tiempo fue creado cuando se creó el mundo. Dios es eterno, en el sentido de que está fuera del tiempo; en Dios no hay antes ni después, sino sólo un eterno presente. La eternidad de Dios está fuera de la relación de tiempo;

todo tiempo está presente para Él de modo simultáneo. Él no *precede* a Su propia creación del tiempo porque eso implicaría que Él estaba en el tiempo, por cuanto Él se mantiene eternamente fuera de la corriente del tiempo. Esto conduce a San Agustín a una tan sorprendente teoría relativa del tiempo.

«¿Qué es, pues, el tiempo? —pregunta—. Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé». Varias dificultades se entrecruzan. Ni pasado ni futuro, dice, sino sólo el presente *es* en realidad; el presente es nada más que un momento y el tiempo sólo puede medirse mientras está transcurriendo. Sin embargo, hay realmente tiempo pasado y tiempo futuro. Aquí parece que va camino de contradecirse. El único camino que Agustín puede hallar para evitar estas contradicciones, es decir, que pasado y futuro sólo pueden ser considerados como presente: el *pasado* ha de identificarse con la memoria y el *futuro* con la espera, siendo memoria y espera hechos presentes. Hay, dice, tres tiempos: «un presente de cosas pasadas, un presente de cosas presentes y un presente de cosas futuras». «El presente de las cosas pasadas es la memoria; el presente de las cosas presentes es la vista, y el presente de las cosas futuras es la espera».[54] Decir que hay tres tiempos: pasado, presente y futuro, es una manera libre de hablar.

Se percata de que no ha resuelto realmente todas las dificultades por esta teoría. «Mi alma se acongoja al saber que este asunto es el más enmarañado», dice, y ruega a Dios que le ilumine, asegurándole que su interés por el problema no dimana de la simple curiosidad. «Te confieso a Ti, oh Señor, que todavía estoy ignorante de lo que es el tiempo». Pero el punto capital de la solución que sugiere es que el tiempo es subjetivo; el tiempo está en la mente humana, que espera, considera y recuerda.[55] Prosigue que no puede haber tiempo sin un ser creado,[56] y que hablar del tiempo antes de la Creación carece de sentido.

Yo mismo no estoy conforme con esta teoría, por cuanto hace del tiempo algo mental. Pero es claramente una teoría muy hábil, digna de ser considerada en serio. Yo iría más lejos y diría que es un gran avance respecto a cuanto se halla en la filosofía griega. Contiene una exposición

mejor y más clara que la de Kant de la teoría subjetiva del tiempo —una teoría que, desde Kant, ha sido ampliamente aceptada entre los filósofos.

La teoría de que el tiempo es sólo un aspecto de nuestros pensamientos es una de las formas más extremadas del subjetivismo que, como hemos dicho, progresó poco a poco en la Antigüedad a partir de Protágoras y de Sócrates. Su aspecto emocional es la obsesión del pecado, el cual vino después de sus aspectos intelectuales. San Agustín presentó ambas clases de subjetivismo. Esto le condujo a anticiparse, no sólo a la teoría del tiempo de Kant, sino al *cogito* de Descartes. En sus *Soliloquios* dice: «Tú, que quieres saber, ¿sabes quién eres? No lo sé. ¿Dónde estás? No lo sé. ¿Eres uno o múltiple? No lo sé. ¿Te sientes a ti mismo desplazado? No lo sé. ¿Sabes que tú piensas? Sí». Esto contiene no sólo el *cogito* de Descartes, sino su réplica al *ambulo ergo sum* de Gassendi. Como filósofo, por tanto, Agustín merece un alto puesto.

II. La Ciudad de Dios

Cuando en 410 Roma fue saqueada por los godos, los paganos, no sin lógica, atribuyeron el desastre al abandono de los dioses antiguos. En tanto Júpiter fue adorado, decían, Roma permaneció poderosa; ahora que los emperadores se habían alejado de él, ya no protegía a sus romanos. Este argumento pagano exigía una respuesta. *La ciudad de Dios*, escrita progresivamente entre 412 y 427, fue la respuesta de San Agustín; pero tomó, al hacerse, un vuelo más amplio y desarrolló un esquema completo de historia, pasada, presente y futura. Fue un libro de enorme influencia en toda la Edad Media, en especial en las luchas de la Iglesia con los príncipes seculares.

Como algunos otros libros muy grandes, se ofrece a la memoria de los que lo han leído como algo mejor de lo que aparece en la relectura. Contiene mucho que difícilmente nadie en los días presentes puede aceptar, y su interés central está algo oscurecido por las excrecencias pertenecientes

a su época. Pero la amplia concepción del contraste entre la Ciudad de este mundo y la Ciudad de Dios ha seguido siendo una inspiración para muchos, y aun ahora puede ser expuesta en términos no teológicos.

Omitir detalles en una referencia del libro y concentrarlos en la idea central daría sin duda una idea injustamente favorable; por otra parte, concentrarse en los detalles sería omitir lo que hay de mejor y más importante. Intentaré evitar ambos errores, haciendo primero una exposición en detalle y pasando luego a la idea general, tal como aparece en el desarrollo histórico.

El libro comienza con consideraciones motivadas por el saqueo de Roma y encaminadas a demostrar que cosas aún peores ocurrían en los tiempos precristianos. Entre los paganos, que atribuían el desastre a la cristiandad, hay muchos, dice el santo, que durante el saqueo buscaron refugio en las iglesias, a las que los godos, porque eran cristianos, respetaron. En el saqueo de Troya, por el contrario, el templo de Juno no dispensó ninguna protección, ni los dioses preservaron la ciudad de la destrucción. Los romanos nunca respetaron los templos en las ciudades conquistadas; en este aspecto, el saqueo de Roma fue de los más moderados y su mitigación fue un resultado del cristianismo.

Los cristianos que sufrieron el saqueo no tenían razón para quejarse, por varias razones. Algunos godos malvados podrán haber prosperado a expensas suyas, pero sufrirán en adelante: si todo pecado fuese castigado en la Tierra, no habría necesidad del Juicio Final. Lo que los cristianos soportaron, redundaría, si eran virtuosos, en su beneficio, pues los santos, con la pérdida de las cosas temporales, no pierden nada de valor. No importa si sus cuerpos yacen insepultos, porque las bestias feroces no pueden impedir la resurrección del cuerpo.

Viene luego la cuestión de las vírgenes puras, que fueron violadas durante el saqueo. Hubo, según parece, quienes sostenían que éstas habían perdido la corona de la virginidad sin ninguna culpa propia. A esta idea se opone el santo enérgicamente. «¡La lascivia de otro no puede mancharte a ti!». La castidad es una virtud de la mente y no se pierde por la violación, pero se pierde por la intención de pecar, aun cuando no se lleve a cabo. Se

sugiere que Dios permite la violación porque las víctimas han sido demasiado orgullosas de su continencia. Es perversidad suicidarse por haber sido violada; esto conduce a una larga discusión de Lucrecia, que no debió haberse matado a sí misma, porque el suicidio es siempre un pecado.

Hay una excepción para exculpar a las mujeres virtuosas que hayan sido violadas: no tienen que gozar. Si lo hacen, están en pecado.

Llega luego a la perversidad de los dioses paganos. Por ejemplo: «Sus comedias, aquellos espectáculos de suciedad, aquellas licenciosas vanidades, no fueron traídas primero a Roma por las corrupciones de los hombres, sino por mandato directo de sus dioses».[57] Sería mejor adorar a un hombre virtuoso, tal como Escipión, que a estos dioses inmorales. En cuanto al saqueo de Roma, no tiene que turbar a los cristianos que tienen un santuario en la «peregrina ciudad de Dios».

En este mundo, las dos ciudades —la terrena y la celeste— están mezcladas, pero en lo sucesivo el predestinado y el réprobo serán separados. En esta vida, no podemos saber quiénes, aun entre nuestros enemigos aparentes, han de hallarse entre los elegidos.

La parte más difícil de la obra, se nos dice, consistirá en la refutación de los filósofos, con los mejores de los cuales los cristianos están de acuerdo en gran parte, por ejemplo, respecto a la inmortalidad y a la creación del mundo por Dios.[58]

Los filósofos no dirigen los tiros a que la adoración de los dioses paganos y sus instrucciones morales eran débiles porque los dioses eran malvados. No se sugiere que los dioses fuesen mera fábula; San Agustín sostiene que existen, pero que son diablos. Les gustaba que se contasen cuentos asquerosos de ellos porque necesitaban injuriar a los hombres. Las hazañas de Júpiter cuentan más, entre los paganos, que las doctrinas de Platón o las opiniones de Catón. «Platón, que no admitiría a los poetas vivir en una ciudad bien gobernada, mostró que su único mérito era mejor que el de aquellos dioses, que deseaban ser honrados con comedias».[59]

Roma fue siempre perversa, desde el rapto de las mujeres sabinas en adelante. Muchos capítulos están dedicados a la pecaminosidad del imperialismo romano. No es verdad que Roma no sufriese antes de hacerse

cristiano el Estado; desde los galos y las guerras civiles sufrió tanto como desde los godos y más.

La astrología es no sólo perversa sino falsa; esto puede probarse por las diferentes fortunas de los mellizos, que tienen el mismo horóscopo.[60] La concepción estoica del Destino (que estaba relacionada con la astrología) es errónea, puesto que los ángeles y los hombres tienen libre albedrío. Es cierto que Dios tiene conocimiento previo de nuestros pecados, pero nosotros no pecamos *a causa* de Su conocimiento previo. Es un error suponer que la virtud trae desgracia, aun en este mundo: los emperadores cristianos, si fueron virtuosos, han sido felices hasta cuando no tuvieron fortuna, y Constantino y Teodosio fueron también afortunados; asimismo el reino judío subsistió en tanto los judíos se adhirieron a la verdad de la religión.

Hay una versión muy cordial de Platón, a quien sitúa por encima de todos los demás filósofos. Todos los demás tienen que cederle paso: «Que Tales se vaya con su agua, Anaxímenes con el aire, los estoicos con su fuego, Epicuro con sus átomos».[61] Todos éstos eran materialistas; Platón no lo era. Platón vio que Dios no es ninguna cosa corporal, pero que todas las cosas tienen su ser de Dios y de algo inmutable. Tenía razón, también, al decir que la percepción no es el origen de la verdad. Los platónicos son los mejores en lógica y ética y los más próximos al cristianismo. «Se dice que Plotino, que vivió más tarde, comprendió a Platón mejor que nadie». En cuanto a Aristóteles, era inferior a Platón, pero estaba por encima de los demás. Ambos, sin embargo, dicen que todos los dioses son buenos y deben adorarse.

Contra los estoicos, que condenaban toda pasión, San Agustín sostiene que las pasiones de los cristianos pueden ser causas de virtud; la ira, o la piedad, no son condenables *per se*, sino que debemos inquirir su causa.

Los platónicos tienen razón acerca de Dios, pero se equivocan respecto a los dioses. Están equivocados también al no reconocer la Encarnación.

Hay una larga discusión sobre ángeles y demonios, que está en relación con los neoplatónicos. Los ángeles pueden ser buenos o malos, pero los demonios son siempre malos. Para los ángeles, el conocimiento de las cosas

temporales (aunque lo poseen) es abyecto. San Agustín sostiene, con Platón, que el mundo sensible es inferior al eterno.

El libro XI comienza con el relato de la naturaleza de la Ciudad de Dios. La Ciudad de Dios es la sociedad de los elegidos. El conocimiento de Dios se obtiene sólo por medio de Cristo. Hay cosas que pueden ser descubiertas por la razón (como en los filósofos), pero para todo conocimiento religioso ulterior, debemos contar con las Escrituras. No debemos pretender comprender el tiempo y el espacio anteriores a cuando el mundo se hizo; no hubo tiempo antes de la Creación y no hay lugar donde no haya mundo.

Todo lo santo es eterno, pero no todo lo eterno es santo; v. gr.: el infierno y Satán. Dios previó los pecados de los demonios, pero también su utilidad para perfeccionar el universo como conjunto, análogo a la antítesis en la retórica.

Orígenes se equivoca al pensar que las almas les fueron dadas a los cuerpos como castigo. Si esto fuera así, las almas malas habrían ido a cuerpos malos; pero los demonios, aun los peores, tienen cuerpos aéreos, que son mejores que los nuestros.

La razón de que el mundo fuese creado en seis días es que seis es un número perfecto (es decir, igual a la suma de sus factores).

Hay ángeles buenos y ángeles malos, pero aun los malos no tienen una esencia que sea contraria a Dios. Los enemigos de Dios, no lo son por naturaleza, sino por voluntad. La voluntad viciosa no tiene causa *eficiente*, sino sólo *deficiente*; no es un *efecto*, sino un *defecto*.

El mundo tiene menos de seis mil años. La historia no es cíclica como algunos filósofos suponen: «Cristo murió *una vez* por nuestros pecados».[62]

Si nuestros primeros padres no hubiesen pecado, no habrían muerto, pero porque pecaron, toda su posteridad muere. Al comer la manzana trajeron, no sólo la muerte natural, sino la muerte eterna (es decir, la condenación).

Porfirio se equivoca al negar los cuerpos de los santos en el cielo. Tendrán mejores cuerpos que el de Adán antes de la caída; sus cuerpos serán espirituales, pero no espíritus, y no tendrán peso. Los hombres

tendrán cuerpos machos y las mujeres cuerpos hembras, y quienes hayan muerto en la infancia se levantarán de nuevo en cuerpos adultos.

El pecado de Adán ha traído a todo el género humano la muerte eterna (es decir, la condenación), pero la gracia de Dios ha liberado a muchos de ella. El pecado procede del alma, no de la carne. Platónicos y maniqueos se equivocan al adscribir el pecado a la naturaleza de la carne, aunque los platónicos no sean tan malos como los maniqueos. El castigo de todo el género humano por el pecado de Adán fue justo: porque, como resultado de este pecado, el hombre, que debía haber sido espiritual en el cuerpo, se hace carnal en la mente.[63]

Esto conduce a una larga y minuciosa discusión de la lujuria sexual, a la que estamos sujetos como parte de nuestro castigo por el pecado de Adán. Esta discusión es muy importante como reveladora de la psicología del ascetismo; debemos por eso ir a ella, aunque el santo confiesa que el tema es indecoroso. La teoría anticipada es como sigue:

Debemos admitir que el comercio sexual en el matrimonio no es pecado, con tal de que la intención sea engendrar prole. Pero aun en el matrimonio, un hombre virtuoso deseará poder arreglarse sin la lascivia. Aun en el matrimonio, como demuestra el deseo de escondernos, la gente se avergüenza de las relaciones sexuales, porque «este acto legítimo de la naturaleza va acompañado (desde nuestros primeros padres) de nuestra vergüenza penal». Los cínicos piensan que se podría prescindir de la vergüenza, y Diógenes no tendría ninguna por ello, deseando ser en todas las cosas como un perro; pero aun él, después de un intento, abandonó, en la práctica, este extremo de desvergüenza. Lo que es vergonzoso de la lascivia es su independencia de la voluntad. Adán y Eva, antes de la caída, pudieron haber tenido comercio sexual sin lujuria, aunque de hecho no lo tuvieron. Los artesanos, en la prosecución de su tarea, mueven las manos sin lujuria; análogamente si Adán se hubiese apartado del manzano, podía haber realizado las operaciones del sexo sin las emociones que ahora exige. Los órganos sexuales, como el resto del cuerpo, habrían obedecido a la voluntad. La necesidad de la lascivia en las relaciones sexuales es un castigo por el pecado de Adán, pero por el que el sexo debía haber sido

separado del placer. Omitiendo algunos detalles fisiológicos que el traductor ha dejado tan convenientemente en la oscuridad del latín original, la anterior es la teoría de San Agustín con respecto al sexo.

Es evidente, de lo anterior, que lo que produce el desagrado ascético del sexo es su independencia de la voluntad. La virtud, se sostiene, exige completo control de la voluntad sobre el cuerpo, pero tal control no basta a hacer el acto sexual posible. El acto sexual, por lo tanto, parece incompatible con una vida perfectamente virtuosa.

Siempre, desde la Caída, el mundo ha estado dividido en dos ciudades: la una reinará eternamente con Dios, la otra padecerá tormentos eternos con Satán. Caín pertenece a la ciudad del demonio, Abel a la ciudad de Dios. Abel, por gracia, y en virtud de la predestinación, fue un peregrino sobre la Tierra, y un ciudadano del Cielo. Los patriarcas pertenecen a la ciudad de Dios. La discusión de la muerte de Matusalén trae a San Agustín a la molesta cuestión de la comparación de la versión de los Setenta con la Vulgata. Las fechas dadas en aquélla conducen a la conclusión de que Matusalén sobrevivió al diluvio catorce años, lo que es imposible, puesto que no estuvo en el Arca. La Vulgata, siguiendo los manuscritos hebreos, da fechas de las que se sigue que murió el año del Diluvio. En este punto, San Agustín sostiene que San Jerónimo y los manuscritos hebreos deben tener razón. Alguna gente sostiene que los judíos habían falsificado deliberadamente los manuscritos hebreos, por malicia hacia los cristianos; esta hipótesis es rechazada. Por otra parte, la versión de los Setenta debe haber sido divinamente inspirada. La única conclusión es que los copistas de Tolomeo cometieron errores al transcribir la versión de los Setenta. Hablando de las traducciones del Antiguo Testamento, dice: «La Iglesia ha recibido la versión de los Setenta como si no hubiera otra, pues muchos de los cristianos griegos, al usar ésta totalmente, no sabían si había otras o no.

»Nuestra traducción latina también es de ésta. Aunque un cierto Jerónimo, sacerdote culto y gran lingüista, ha traducido las mismas Escrituras del hebreo al latín. Pero aunque los judíos afirman que toda su labor erudita es verdad, y acusan a los Setenta de haberse equivocado frecuentemente; sin embargo, las Iglesias de Cristo sostienen que nadie

debe ser preferido a tantos, especialmente siendo elegidos por el Sumo Sacerdote para esta obra».

Acepta la historia del acuerdo milagroso de las setenta traducciones independientes, y lo considera como una prueba de que la versión de los Setenta tiene inspiración divina. La Hebrea, no obstante, está igualmente inspirada. Esta conclusión deja sin resolver la cuestión respecto a la autoridad de la traducción de Jerónimo. Quizá pudiera haber estado más decididamente de parte de Jerónimo, si los dos Santos no hubiesen discutido sobre las inclinaciones oportunistas de San Pedro.[64]

Da un sincronismo de la historia sagrada y profana. Sabemos que Eneas llegó a Italia cuando Abdón era juez en Israel, y que la última persecución se efectuaría bajo el Anticristo, pero se ignora su fecha.

Después de un admirable capítulo contra el tormento judicial, San Agustín se pone a combatir a los nuevos Académicos que creen que todas las cosas son dudosas. «La Iglesia de Cristo detesta estas dudas como locura, teniendo un conocimiento sumamente certero de las cosas que aprehende».[65] Deberíamos creer en la verdad de las Escrituras. Continúa explicando que no hay virtud verdadera, fuera de la religión verdadera. La virtud pagana está «prostituida por la influencia de diablos obscenos y sucios». Lo que serían virtudes en un cristiano son vicios en un pagano. «Esas cosas que ella (el alma) parece considerar como virtudes, dominando por ello sus afectos, si no están referidas todas a Dios son, en efecto, más bien vicios que virtudes». Los que no son de esta sociedad (la Iglesia), deben sufrir la miseria eterna. «En nuestros conflictos con esta Tierra, o es vencedora la pena, y así la muerte pierde su sentido, o gana la naturaleza y destierra la pena. Pero entonces la pena debe afligir eternamente, y la naturaleza sufrirá eternamente, padeciendo las dos el castigo infligido».

Hay dos resurrecciones: la del alma en la muerte y la del cuerpo en el día del Juicio. Después de una discusión de varias dificultades concernientes al milenio y a los actos subsiguientes de Gog y Magog, llega a un texto en II Tesalonicenses (II, 12): «Dios debe mandarles una fuerte decepción, para que crean en una mentira, para que todos los que no crean la verdad sean condenados, pues sólo tenían placer en el error».

Algunos pueden pensar que es injusto que el Omnipotente, primero los engañara y los castigase después por haberse engañado; pero a San Agustín le parece esto perfecto. «Estando condenados, están seducidos, y estando seducidos, condenados. Pero su seducción ocurre por el juicio secreto de Dios, justamente secreto y secretamente justo; incluso el Suyo que ha juzgado continuamente, desde el principio del mundo». San Agustín cree que Dios dividió la humanidad en elegidos y réprobos, no por sus méritos o faltas, sino arbitrariamente. Todos merecen igualmente la condenación y, por lo tanto, los réprobos no tienen por qué quejarse. Por el pasaje mencionado de San Pablo, se deduce que son malos porque son réprobos, y no al revés.

Después de la resurrección del cuerpo, los cuerpos de los condenados arderán eternamente sin consumirse. No hay nada extraño en esto; le ocurre a la salamandra y al Monte Etna. Los diablos, aunque son incorpóreos, pueden quemarse en el fuego corpóreo. Los tormentos del infierno no purifican, y no disminuirán por la intercesión de los santos. En Orígenes hubo equivocación al pensar que el infierno no es eterno. Los herejes y los católicos pecadores serán condenados.

El libro termina con una descripción de la visión de Dios que tienen los santos en el cielo y de la eterna felicidad de la Ciudad de Dios.

Del resumen anterior puede no deducirse con claridad la importancia de la obra. Lo que ejerció influencia fue la separación de la Iglesia y el Estado, con la clara implicación de que el Estado sólo podía formar parte de la Ciudad de Dios, estando sometido a la Iglesia en todos los asuntos religiosos. Ésta ha sido la doctrina de la Iglesia siempre desde entonces. Durante toda la Edad Media, durante la ascensión gradual del Poder papal y durante el conflicto entre el Papa y el emperador, San Agustín proveyó a la Iglesia occidental de la justificación teórica de su política. El Estado judío, en el tiempo legendario de los Jueces y en el período histórico, después de la vuelta de la cautividad babilónica, fue una teocracia; el estado cristiano debía imitarle en este aspecto. La debilidad de los emperadores y de la mayoría de los monarcas medievales occidentales hizo posible que la Iglesia pudiera grandemente realizar el ideal de la Ciudad de Dios. En el

Oriente, donde el emperador era fuerte, nunca se produjo este desarrollo, y la Iglesia estaba más sometida al Estado que en Occidente.

La Reforma, que hizo renacer la doctrina de San Agustín sobre la salvación, echó por la borda su enseñanza teocrática, y se hizo erastianista,[66] debido en gran parte a las exigencias prácticas de la lucha con el catolicismo. Pero el erastianismo protestante era tibio, y los protestantes más religiosos estaban aún influidos por San Agustín. Los anabaptistas, los hombres de la Quinta Monarquía y los cuáqueros aceptaron una parte de su doctrina, pero dieron menos importancia a la Iglesia. Era partidario de la predestinación y también de la necesidad del bautismo para la salvación. Estas dos doctrinas no armonizan bien y los protestantes extremados desecharon esta última. Pero su escatología siguió siendo agustiniana.

La ciudad de Dios contiene pocos elementos fundamentalmente originales. La escatología es judía en su origen, y entró en el cristianismo principalmente por el *Libro de la Revelación*. La doctrina de la predestinación y elección es de San Pablo, aunque San Agustín la desarrolló más amplia y lógicamente que lo que se puede hallar en las Epístolas. La diferencia entre la historia sagrada y la profana está expuesta muy claramente en el Antiguo Testamento. San Agustín reunió estos elementos y los puso en relación con la historia de su propia época, de tal forma que la caída del Imperio occidental y el período subsiguiente de confusión podían ser asimilados por los cristianos sin un esfuerzo demasiado grande de su fe.

La ejemplaridad judía de la Historia, del pasado y futuro, es de tal índole que llama poderosamente a los oprimidos y desafortunados de todos los tiempos. San Agustín adaptó esto a la cristiandad, Marx, al socialismo. Para comprender a Marx psicológicamente, se debía emplear el siguiente vocabulario:

Jehová: Materialismo dialéctico.

El Mesías: Marx.

Los elegidos: El proletariado.

La Iglesia: El partido comunista.

El segundo advenimiento: La revolución.

El infierno: El castigo de los capitalistas.

El milenio: El Estado comunista.

Los términos del lado izquierdo dan el contenido emotivo de los términos de la derecha, y es este contenido emocional, familiar a los que han tenido una educación cristiana o judía, lo que hace creíble la escatología de Marx. Un diccionario análogo podría hacerse para los nazis, pero sus conceptos fueron más puramente estilo Antiguo Testamento y menos cristianos que los de Marx, y su Mesías más análogo a los macabeos que a Cristo.

III. LA CONTROVERSIA PELAGIANA

Gran parte de la obra de mayor influencia en la teología de San Agustín está dedicada a combatir la herejía de Pelagio. Éste era nativo de Gales, y su nombre verdadero era Morgan, lo cual quiere decir «hombre del mar», como *Pelagius* en griego. Era un clérigo culto y agradable, menos fanático que la mayoría de sus contemporáneos. Creía en el libre albedrío, puso en duda la doctrina del pecado original y creía que cuando los hombres son virtuosos, es por su propio esfuerzo moral. Si obran bien y son ortodoxos, van al Cielo como recompensa de sus virtudes.

Estas ideas, aunque ahora parecen lugares comunes, causaron en su época gran conmoción y fueron declaradas, sobre todo por los esfuerzos de San Agustín, heréticas. Sin embargo, tuvieron un éxito temporal considerable. Agustín tuvo que escribir al patriarca de Jerusalén para advertirle contra el hereje astuto que había persuadido a muchos teólogos orientales para que adoptaran sus ideas. Incluso, después de su condenación, otros llamados semipelagianos defendieron formas más tenues de sus doctrinas. Pasó mucho tiempo antes de que la más pura enseñanza del Santo obtuviese una victoria completa, especialmente en Francia, donde la condenación final de la herejía semipelagiana tuvo lugar en el Concilio de Orange, en el año 529.

San Agustín enseñó que Adán, antes de la Caída, tenía libre voluntad y podía haberse abstenido del pecado. Pero como él y Eva comieron la manzana, entró la corrupción en ellos y se transfirió a toda su descendencia, así que nadie puede abstenerse del pecado. Solamente la gracia de Dios puede hacer virtuoso al hombre. Puesto que todos heredamos el pecado de Adán, merecemos todos condenación eterna. Todos los que mueren sin bautizar, incluso los niños, irán al infierno y sufrirán tormentos sin fin. No tenemos por qué quejarnos de ello, puesto que todos somos malos. (En las *Confesiones*, el Santo enumera los crímenes de los cuales fue culpable en la cuna). Pero por la libre gracia de Dios, algunos, entre los que han sido bautizados, son elegidos para ir al Cielo; éstos son los elegidos. No van al Cielo porque son buenos; somos todos totalmente depravados, excepto en la medida en que la gracia de Dios, que sólo se ejerce sobre los elegidos, nos permite ser de otra manera. No se puede dar ninguna razón del hecho de que algunos se salvan y los demás se condenan; se debe a la elección gratuita de Dios. La condenación demuestra la justicia de Dios; la salvación Su gracia. Ambas revelan igualmente Su bondad.

Los argumentos en favor de esta doctrina despiadada —que fue renovada por Calvino, y desde entonces no ha sido mantenida por la Iglesia católica— se encuentran en los escritos de San Pablo, particularmente en la epístola a los romanos. San Agustín los ha tratado como un abogado a la ley: la interpretación es buena, y los textos dan su último significado. Al final se está persuadido, no de que San Pablo creyera lo que Agustín deduce, sino que, considerando algunos textos de modo aislado, implican justamente lo que él así indica. Podría parecer raro que la condenación de los niños no bautizados no hubiere parecido repulsiva, sino que fuera atribuida a un Dios bueno. La convicción del pecado, sin embargo, le dominaba hasta tal punto que creía realmente que los niños recién nacidos fueran miembros de Satán. Mucho de lo despiadado que tiene la Iglesia medieval se remonta a este lúgubre concepto de la culpa universal.

Hay solamente una dificultad intelectual que realmente perturba a San Agustín. No es que parezca una lástima haber creado al Hombre, puesto que la inmensa mayoría de la raza humana está predestinada al tormento eterno.

Lo que le perturba es que, si el pecado original se hereda de Adán, como enseña San Pablo, el alma, tanto como el cuerpo, debe ser propagada por los padres, porque el pecado es del alma, no del cuerpo. Ve dificultades en esta doctrina, pero dice que puesto que la Sagrada Escritura se calla, no puede ser necesario para la salvación llegar a una visión exacta de la cuestión. Por eso lo deja sin resolver.

Es extraño que los últimos hombres de eminencia intelectual antes de que empiece la época oscura, no se ocuparan de salvar la civilización o de echar a los bárbaros, o de reformar los abusos de la Administración, sino de predicar el mérito de la virginidad y la condenación de los niños no bautizados. Al ver que éstas eran las preocupaciones que la Iglesia transmite a los bárbaros convertidos, no es extraño que la época siguiente sobrepasara en crueldad y superstición a casi todos los demás períodos históricos.

CAPÍTULO V

Los siglos V y VI

El siglo V fue el de la invasión de los bárbaros, y el del desmoronamiento del Imperio occidental. Después de la muerte de Agustín, en 430, hubo poca filosofía; fue un siglo de acción destructiva que, sin embargo, determinó la dirección en la que Europa se había de desarrollar. En este siglo los ingleses invadieron Bretaña y la transformaron en Inglaterra; también ocurrió en este siglo la invasión de los francos que hizo de Galia, Francia, y que los vándalos invadieron Hispania, dándole su nombre a Andalucía. San Patricio, a mediados del siglo, convirtió los irlandeses al cristianismo. En todo el mundo occidental rudos reinos germánicos sucedieron a la burocracia centralizada del Imperio. Cesó el correo imperial, las grandes carreteras fueron descuidadas, la guerra puso fin al comercio en gran escala, y la vida se hizo de nuevo local, tanto en política como en economía. La autoridad centralizada se conservó únicamente en la Iglesia, y aun aquí con dificultad.

De las tribus germánicas que invadieron el Imperio en el siglo V, las más importantes eran las de los godos. Fueron impulsados hacia Occidente por los hunos, que los atacaron desde el Este. Primeramente, intentaron conquistar el Imperio occidental, pero fueron derrotados; después se volvieron hacia Italia. Desde Diocleciano habían sido empleados como mercenarios romanos; por eso sabían del arte guerrero más de lo que de otro modo hubieran sabido. Alarico, rey de los godos, saqueó Roma en 410, pero murió en ese mismo año. Odoacro, rey de los ostrogodos, puso fin al Imperio occidental en 476 y reinó hasta 493, cuando fue asesinado a

traición por otro ostrogodo, Teodorico, rey de Italia hasta 526. De él habré de hablar algo más. Fue importante tanto en la Historia como en la leyenda; en *Los Nibelungos* aparece como «Dietrich de Bern» (*Berna* es Verona).

Mientras tanto, los vándalos se establecieron en África, los visigodos en el sur de Francia, y los francos en el norte.

En medio de la invasión germánica tuvo lugar la incursión de los hunos bajo Atila. Los hunos eran una raza mongólica, pero frecuentemente se aliaron a los godos. En el momento crucial, sin embargo, cuando invadieron la Galia en 451, habían reñido con los godos; los godos y romanos juntos los derrotaron en ese mismo año en Chalons. Atila se volvió entonces contra Italia, y pensó marchar sobre Roma, pero el papa León le disuadió, indicándole que Alarico había muerto después de saquear Roma. Sin embargo, su abstención no le sirvió para nada, pues murió al año siguiente. Después de su muerte, decayó el Poder de los hunos.

Durante este período de confusión, la Iglesia se vio perturbada por una controversia complicada sobre la Encarnación. Los protagonistas de los debates fueron dos clérigos, Cirilo y Nestorio, de los cuales, más o menos por casualidad, el primero fue proclamado santo y el segundo hereje. San Cirilo era patriarca de Alejandría desde aproximadamente 412 hasta su muerte en 444; Nestorio era patriarca de Constantinopla. La cuestión debatida era la relación de la divinidad de Cristo con su humanidad. ¿Había dos personas, una humana y otra divina? Ésta fue la opinión de Nestorio. Si no, ¿había solamente una naturaleza, o eran estas dos naturalezas en una persona, una naturaleza humana y otra divina? Estas cuestiones suscitaron en el siglo V un grado casi increíble de pasión y furia. «Una discordia secreta e incurable se encendió entre los que temían confundir y los que temían la separación de la divinidad y la humanidad de Cristo».[67]

San Cirilo, abogado de la unidad, era hombre de celo fanático. Se aprovechaba de su posición de patriarca para promover matanzas contra la colonia judía, muy numerosa, de Alejandría. Es principalmente conocido por el linchamiento de Hipatia, dama distinguida, que en una época de fanatismo, mostró su adhesión a la filosofía neoplatónica y que dedicó sus talentos a la matemática. Fue «arrojada de su carro, despojada de sus ropas,

arrastrada a la Iglesia y ejecutada salvajemente por Pedro el Lector y una horda de fanáticos bárbaros y despiadados: su carne fue separada de los huesos con cortantes conchas de ostras y sus miembros palpitantes entregados a las llamas». La investigación judicial y el castigo fueron suspendidos mediante dádivas considerables.[68]

Después de esto, Alejandría ya no fue turbada por los filósofos.

San Cirilo se dolió al saber que Constantinopla se estaba extraviando por las enseñanzas de su patriarca Nestorio, quien sostenía que había dos personas en Cristo, una humana y otra divina. Por esta razón, Nestorio se opuso a la nueva costumbre de llamar a la Virgen *Madre de Dios*; ésta era, decía, solamente la madre de la Persona humana, mientras que la Persona divina, que era Dios, no tenía madre. Sobre esta cuestión, la Iglesia estaba dividida. En general, los obispos del este de Suez favorecieron a Nestorio, mientras que los del oeste eran partidarios de San Cirilo. Se convocó un concilio en Éfeso en 431, para decidir la cuestión. Los obispos occidentales llegaron primero y cerraron las puertas a los que se retrasaron, y tomaron partido con suma prisa por San Cirilo, que presidía. «Ese tumulto episcopal, a la distancia de trece siglos, presenta el venerable aspecto del tercer concilio ecuménico».[69]

Como resultado de este concilio, Nestorio fue condenado como hereje. No se retractó, sino que fundó la secta nestoriana, que tuvo gran resonancia en Siria y en todo el Oriente. Algunos siglos más tarde, los nestorianos eran tan fuertes en China, que su credo parecía ir a convertirse en la religión establecida. Los misioneros españoles y portugueses encontraron aún nestorianos en las Indias en el siglo XVI. La persecución del nestorianismo por el gobierno católico de Constantinopla causó un disgusto que ayudó a los mahometanos en su conquista de Siria.

La lengua de Nestorio, que con su elocuencia había seducido a tantos, fue devorada por los gusanos; por lo menos así se nos asegura.

Éfeso había sustituido a Artemisa por la Virgen, pero tenía aún el mismo celo desmedido por su diosa que en tiempos de San Pablo. Se dijo que la Virgen fue enterrada allí. En 449, después de la muerte de San Cirilo, un sínodo de Éfeso intentó llevar el triunfo aún más lejos, y cayó así en la

herejía opuesta a la de Nestorio, o sea la llamada herejía monofisita, que mantiene que Cristo sólo tiene una naturaleza. Si San Cirilo hubiese vivido aún, habría sostenido, seguramente, esta idea, y se hubiera convertido en hereje. El emperador ayudó al sínodo, pero el Papa lo repudió. Por fin, el papa León —el mismo que hizo desistir a Atila de saquear Roma—, el año de la batalla de Chalons convocó un concilio ecuménico en Calcedonia, en 451, que condenó a los monofisitas y definió, por último, la doctrina ortodoxa de la Encarnación. El Concilio de Éfeso había resuelto que solamente existe una *Persona* en Cristo, pero el Concilio de Calcedonia decidió que Él subsiste en dos *naturalezas*, una humana y otra divina. La influencia del Papa fue decisiva en esta cuestión.

Los monofisitas, como los nestorianos, no se sometieron. Egipto, casi en su totalidad, adoptó su herejía, que se extendió por el Nilo y Abisinia. La herejía de los abisinios fue una de las razones que Mussolini alegó para conquistarlos. La herejía de Egipto, como la opuesta de Siria, facilitó la conquista árabe.

Durante el siglo VI hubo cuatro hombres de gran importancia en la historia de la cultura: Boecio, Justiniano, Benito y Gregorio el Grande. De ellos me ocuparé principalmente en lo que resta de este capítulo y en el siguiente.

La conquista de Italia por los godos no puso fin a la civilización romana. Bajo Teodorico, rey de Italia y de los godos, la administración civil de Italia era enteramente romana; Italia disfrutó de paz y tolerancia religiosa (casi hasta el fin); el rey era sabio y vigoroso. Nombró cónsules, conservó la ley romana y mantuvo el Senado; cuando estaba en Roma, su primera visita era para el Senado.

Aunque arriano, Teodorico vivió en buena armonía con la Iglesia hasta sus últimos años. En 523, el emperador Justiniano proscribió el arrianismo, y esto molestó a Teodorico. Tenía razón para temer, pues Italia era católica, y su simpatía teológica la llevaba hacia el emperador. Creía, con razón o sin ella, que había un complot en el que estaban comprometidos los hombres de su propio gobierno. Por eso encarceló y ejecutó a su ministro Boecio, cuya *Consolación de la filosofía* fue escrita en la prisión.

Boecio es una figura singular. En toda la Edad Media fue leído, admirado y considerado siempre como cristiano devoto. Se le trató casi como si hubiese sido uno de los Padres. Sin embargo, su *Consolación de la filosofía*, escrita en 524, mientras estaba esperando la ejecución, es puramente platónica; esto no demuestra que no era cristiano, sino que esa filosofía pagana tenía más fuerza en él que la teología cristiana. Algunas obras teológicas que se le atribuyen, especialmente una sobre la Trinidad, son consideradas por muchos autores como apócrifas; pero probablemente a ellas se deba el que la Edad Media le considerase ortodoxo y sacase de él mucha filosofía platónica que de otro modo hubiese sido mirada con suspicacia.

La obra alterna el verso y la prosa: Boecio, en su propio nombre, habla en prosa, mientras que la filosofía contesta en verso. Hay cierta analogía con Dante que, sin duda, fue influido por él en su *Vita Nuova*.

La *Consolación*, que Gibbon llama razonablemente «volumen de oro», comienza con la afirmación de que Sócrates, Platón y Aristóteles son los filósofos verdaderos. Los estoicos, epicúreos y demás, son usurpadores a los que la multitud profana tomó equivocadamente por amigos de la filosofía. Boecio dice que obedeció la orden pitagórica de «seguir a Dios» (no el mandato *cristiano*). La felicidad —que es lo mismo que beatitud— es el bien, no el placer. La amistad es algo «sumamente sagrado». Gran parte de su moral concuerda estrechamente con la doctrina estoica, sacada, en efecto, en gran parte de Séneca. Hay un resumen en verso, del principio del *Timeo*. A esto sigue una gran cantidad de metafísica puramente platónica. La imperfección, dice, es una falta, que implica la existencia de un modelo perfecto. Adoptó la teoría privativa del mal. Después pasa a un panteísmo que debía haber chocado a los cristianos, pero que por alguna razón no fue así. La beatitud y Dios son el mayor bien y, por lo tanto, idénticos. «Los hombres serán felices por la posesión de la divinidad». «Los que alcanzan la divinidad se hacen dioses. Todo el que es feliz es un Dios, pero por naturaleza existe solamente un Dios; sin embargo, puede haber muchos por participación». «La suma, el origen y causa de todo lo buscado se cree con razón que es la bondad». «La sustancia de Dios no consiste nada más que

en bondad». ¿Puede Dios hacer el mal? No. Por lo tanto, el mal no es nada, puesto que Dios puede hacerlo todo. Los hombres virtuosos siempre son poderosos y los malos siempre débiles; porque ambos desean el bien, pero solamente el virtuoso lo alcanza. Los malos son más desafortunados si escapan al castigo que si lo sufren. «En los sabios no hay cabida para el odio».

El tono del libro se parece más al de Platón que al de Plotino. No hay ningún rasgo de la superstición y morbosidad de la época, ninguna obsesión del pecado ni un ansia excesiva de lo inalcanzable. Reina una perfecta calma filosófica; tanto, que si el libro hubiese sido escrito en la prosperidad, pudiese llamarse hasta cómodo. Escrito en la prisión, bajo la sentencia de muerte, es tan admirable como los últimos momentos del Sócrates platónico.

No se puede hallar una actitud análoga hasta después de Newton. Quiero citar *in extenso* un poema del libro que, respecto a su filosofía, se parece al *Ensayo sobre el hombre*, de Pope.

Si quieres ver
las leyes de Dios con espíritu purísimo,
debes clavar tu mirada en el cielo,
cuyo curso establecido recorren en paz las estrellas.
El claro fuego del Sol
no detiene el ímpetu de su hermana,
ni tampoco desea el Oso nórdico
en las olas del océano ocultar su rayo.
Aunque ve
las otras estrellas deslizarse allí,
sin embargo, incesantemente rueda
sobre el alto cielo, nunca tocando al océano.
La luz de la tarde
con curso cierto muestra
el advenimiento de la noche sombría
y Lucifer se marcha antes del amanecer.
Este amor mutuo
verifica eternos rumbos,
y de las esferas estrelladas allí arriba
deriva toda la causa de guerra y discordia peligrosa.
Este dulce consentimiento
en lazos iguales ata

la naturaleza de cada elemento,
así que las cosas húmedas ceden a las secas.
El frío agudo
con llamas colma la amistad,
el fuego temblante mantiene el más alto lugar
y la pesada tierra se hunde en la profundidad.
El año florido
alienta aromas en la primavera,
el radiante verano trae el grano,
el otoño produce los frutos de los árboles cargados.
La lluvia que cae
da la humedad del invierno.
Estas leyes así nutren y mantienen
todas las criaturas que vemos vivir en la tierra.
Y cuando mueren
las llevan a su fin,
mientras que su Creador está sentado en las alturas
cuya mano tiene las bridas del mundo entero.
Él, como su rey,
los gobierna con señorial poder.
De Él nacen, florecen y manan,
Él como su ley y juez decide sus derechos.
Las cosas cuyo curso
se desliza más rápidamente,
Él las puede obligar a volver atrás, a menudo,
y repentinamente parar su movimiento errante.
Si no limitase su fuerza
a su violencia,
y a los que de otro modo vagarían,
no sometiera a un círculo
esa firme ley
que ahora todo adorna,
pronto estaría destruido y quebrado,
estando las cosas lejos de su principio.
Este poderoso amor
es común a todos
los que se mueven en el deseo de lo bueno
hacia los orígenes de donde primeramente salieron.
Ninguna cosa del mundo
puede continuar
si el amor no la lleva de nuevo
a la causa que primeramente le dio su esencia.

Boecio fue, hasta el final, amigo de Teodorico. Su padre era cónsul, él lo era y también sus dos hijos. Su suegro Símmaco (probablemente nieto del que tuvo la controversia con Ambrosio sobre la estatua de la Victoria) era hombre importante en la corte del rey godo. Teodorico empleaba a Boecio en la reforma de la moneda, y para asombrar a reyes bárbaros menos civilizados con relojes de sol y campanas. Es posible que la ausencia de superstición en las familias aristocráticas romanas no fuese tan excepcional como en otras partes, pero su combinación con una gran erudición y celo por el bien público era único en esa época. Durante los dos siglos antes de su tiempo y los diez después, no conozco ningún europeo culto tan libre de superstición y fanatismo. Tampoco son sólo negativos sus méritos; su perspectiva es de alto nivel, desinteresada y sublime. En cualquier época hubiese sido notable; en la suya fue extraordinariamente asombroso.

La fama medieval de Boecio se debía en parte a que fue considerado como mártir de la persecución de los arrianos, una idea que surgió doscientos o trescientos años después de su muerte. En Pavía *fue tenido por santo*, aunque, de hecho no fuese canonizado. Aunque Cirilo fue santo, Boecio no lo fue.

Dos años después de la ejecución de Boecio murió Teodorico. En el año siguiente, Justiniano llegó a ser emperador. Reinó hasta 565, y en este largo tiempo hizo mucho daño y ningún bien. Naturalmente, su fama se basa principalmente en su *Digesto*, pero no me aventuro a hablar sobre este tema, que pertenece a los abogados. Era un hombre de profunda piedad, y lo demostró, dos años después de su coronación, cerrando las escuelas de filosofía de Atenas, cuando aún reinaba el paganismo. Los filósofos desposeídos se fueron a Persia, donde el rey los recibió amablemente. Pero se asombraron de las costumbres de los persas —según Gibbon—, más de lo que parecía propio en unos filósofos, de la poligamia y del incesto; así que volvieron otra vez a su patria y cayeron en el olvido. Tres años después de esta hazaña (532), Justiniano emprendió otra tarea —más digna de alabanza—: la construcción de Santa Sofía. Yo no he visto nunca Santa Sofía, pero he visto hermosos mosaicos contemporáneos de Rávena,

incluidos los retratos de Justiniano y de su emperatriz Teodora. Los dos eran muy piadosos, aunque Teodora fue muy frívola, pues era una mujer que había recogido de un circo. Y, lo que es aún peor, se inclinó al monofisismo.

Pero basta ya de murmuración. El emperador, lo puedo decir con satisfacción, era de una ortodoxia impecable, excepto en cuanto a los «tres capítulos». Ésta fue una controversia enojosa. El Concilio de Calcedonia había proclamado que tres padres ortodoxos eran sospechosos de nestorianismo; Teodora, con muchos otros, aceptó todos los demás decretos del Concilio menos éste. La Iglesia occidental acató todo lo que el Concilio decidió, y la emperatriz tuvo que perseguir al Papa. Justiniano la adoraba, y después de su muerte en 548, ella fue para él lo que el rey consorte para la reina Victoria. Así cayó por fin en la herejía. Un historiador contemporáneo (Evagrio) escribe: «Habiendo recibido al final de su vida la recompensa de sus malas acciones, fue a buscar la justicia que le correspondía antes de ocupar el lugar del juicio del infierno».

Justiniano aspiró a reconquistar la mayor parte posible del Imperio occidental. En el año 535 invadió Italia y obtuvo primero un rápido éxito contra los godos. La población católica le recibió bien, y vino como representante de Roma contra los bárbaros. Pero los godos volvieron a unirse y la guerra duró dieciocho años, durante los cuales Roma e Italia, en general, sufrieron más que durante la invasión de los bárbaros.

Roma fue conquistada cinco veces, tres por los bizantinos y dos por los godos, y quedó reducida a una pequeña ciudad. Lo mismo ocurrió en África, que Justiniano también reconquistó, más o menos. Al principio, sus ejércitos fueron bien recibidos, después se vio que la administración bizantina estaba corrompida y que los impuestos eran ruinosos. Al final, mucha gente deseó que volviesen los godos y los vándalos. La Iglesia, sin embargo, hasta sus últimos años, estuvo siempre del lado del emperador, a causa de su ortodoxia. No intentó reconquistar Galia, en parte porque estaba muy lejos y también porque los francos eran ortodoxos.

En 568, tres años después de la muerte de Justiniano, Italia se vio invadida por una nueva y muy salvaje tribu germánica: los lombardos. Las

guerras entre ellos y los bizantinos continuaron intermitentemente durante doscientos años, casi hasta el tiempo de Carlomagno. Los bizantinos ocuparon cada vez menos parte de Italia; en el Sur, tuvieron que enfrentarse también con los sarracenos. Roma permaneció nominalmente sometida a ellos, y los papas trataron con deferencia a los emperadores del Oriente. Pero en la mayoría de las regiones de Italia, los emperadores, después de la invasión de los lombardos, tenían muy poca autoridad e incluso ninguna. Este período arruinó la civilización italiana. Evadidos de los lombardos fundaron Venecia y no fueron, como suele decir la tradición, fugitivos de Atila.

CAPÍTULO VI

San Benito y Gregorio el Grande

En la decadencia general de la civilización que trajeron como resultado las incesantes guerras del siglo VI y de los siguientes, fue ante todo la Iglesia la que conservó los restos de la cultura de la antigua Roma. La Iglesia hizo su obra muy imperfectamente, porque el fanatismo y la superstición predominaron incluso entre los más grandes clérigos de la época, y la cultura secular fue tenida por mala. Sin embargo, las instituciones eclesiásticas crearon una estructura sólida, gracias a la cual, en tiempos posteriores, fue posible un renacimiento de la erudición y del arte de la civilización.

En el período que tratamos, tres de las actividades de la Iglesia exigen especial atención: primero, el movimiento monástico; segundo, la influencia del Papado, especialmente bajo Gregorio el Grande, y tercero, la conversión de los bárbaros paganos por las misiones. Hablaré de todo esto sucesivamente.

El movimiento monástico empezó simultáneamente en Egipto y Siria hacia comienzos del siglo IV. Tenía dos formas: los ermitaños solitarios y los monasterios. San Antonio, el primero de los ermitaños, nació en Egipto por el año 250 y se retiró del mundo en 270. Durante quince años vivió solo en una cabaña cerca de su casa; después, durante veinte años, en la soledad remota del desierto. Pero su fama se extendió y las multitudes deseaban oírle predicar. Por lo tanto, salió en 305 a enseñarlos y a animarlos a la vida de ermitaños. Practicó la extrema austeridad, reduciendo el alimento, la bebida y el sueño al mínimo justo para poder vivir. El diablo le tentó

continuamente con visiones lujuriosas, pero él resistió valientemente al celo maligno de Satán. Al final de su vida, la Tebaida estaba llena de ermitaños, inspirados por su ejemplo y sus preceptos.

Pocos años después —por el 315 o 320—, otro egipcio, Pacomio, fundó el primer monasterio. Aquí los frailes vivían en comunidad, sin propiedad privada, con comidas y prácticas religiosas comunes. En esta forma, más que en la de San Antonio, el monaquismo conquistó el mundo cristiano. En los monasterios al estilo de Pacomio los monjes trabajaban mucho, ante todo en la agricultura, en vez de pasar todo el tiempo resistiendo las tentaciones de la carne.

Por el mismo tiempo, aproximadamente, el monacato floreció en Siria y Mesopotamia. Aquí el ascetismo alcanzó un grado aún mayor que en Egipto. Simeón el Estilita y los otros ermitaños columnarios eran sirios. Desde el Este llegó el monacato a los países de habla griega, principalmente debido a San Basilio, aproximadamente en 370. Sus monasterios fueron menos ascéticos, tenían casa de huérfanos, escuelas para muchachos (y no solamente para los que iban a ser monjes).

Al principio, el monacato fue un movimiento espontáneo, fuera de la organización de la Iglesia. San Atanasio fue quien reconcilió a los eclesiásticos con este movimiento. En parte como resultado de su influencia, se generalizó que los monjes podían ser sacerdotes. También fue él, durante su estancia en Roma en 339, quien transmitió el movimiento al Occidente. San Jerónimo lo estimuló mucho y San Agustín lo introdujo en África. San Martín de Tours inauguró los monasterios en Galia, San Patricio en Irlanda. El monasterio de Jona lo fundó San Columbano en 566. En tiempos anteriores, antes de que los monjes pudiesen entrar en la organización eclesiástica, habían sido una fuente de desórdenes. En primer lugar, no había manera de discriminar entre los ascetas genuinos y los hombres que, siendo pobres, encontraban los establecimientos monásticos relativamente cómodos. Y había la dificultad de que los monjes apoyaban de una manera turbulenta a su obispo favorito, formando sínodos (y dando casi origen a concilios), que caían en herejía. El sínodo (no el concilio) de Éfeso, que se decidió por los monofisitas, se hallaba bajo un reino monacal

de terror. Si no hubiese sido por la resistencia del Papa, la victoria de los monofisitas podía haber sido permanente. En tiempos ulteriores ya no ocurrieron tales desórdenes.

Parece que había monjas antes que monjes, ya en la mitad del siglo III. La limpieza les daba horror. Los piojos fueron llamados «perlas de Dios» y eran signo de santidad. Los santos y las santas se jactaban de no haber usado nunca el agua para sus pies, excepto cuando tenían que cruzar el río. En siglos posteriores los monjes se ocuparon de muchas cosas útiles. Eran diestros agricultores, y algunos conservaron o reanimaron los estudios. Pero al principio, especialmente en la sección eremítica, no había nada de eso. La mayoría de los monjes no trabajaron, jamás leyeron nada, excepto lo que la religión prescribía, y concibieron la virtud de una manera totalmente negativa, como abstención del pecado, ante todo los pecados de la carne. San Jerónimo, es cierto, llevó consigo la biblioteca al desierto, pero llegó a pensar que esto era un pecado.

En el monacato occidental, el nombre más importante es el de San Benito, fundador de la Orden benedictina. Nació alrededor de 480, cerca de Espoleto, de una familia noble de Umbría. A la edad de veinte años huyó de las riquezas y placeres de Roma a la soledad de una cueva, donde vivió durante tres años. Después de este período su vida fue menos solitaria, y aproximadamente hacia el año 520 fundó el famoso monasterio de Monte Casino, para el cual trazó la «Regla Benedictina». Ésta se adaptó a los climas occidentales, y exigía menos austeridad de la que había sido corriente entre los monjes egipcios y sirios. Hubo una rivalidad poco edificante en extravagancia ascética, y a los más extremados se los consideraba más santos. San Benito acabó con ello, decretando que la austeridad que superaba la regla, sólo podía ejercitarse con permiso del abad. Éste poseía un gran poder; su elección fue vitalicia y (dentro de la regla y los límites de la ortodoxia) tenía un control casi despótico sobre los monjes, que ya no podían, como antes, abandonar su monasterio y entrar en otro si así les venía en gana. Más tarde los benedictinos han sido notables por sus estudios, pero al principio su única enseñanza era religiosa.

Las organizaciones tienen vida propia, independiente de las intenciones de sus fundadores. De este hecho, el ejemplo más evidente es la Iglesia católica, que asombraría a Jesús e incluso a Pablo. La Orden benedictina es un ejemplo de menos importancia. Los monjes hicieron voto de pobreza, obediencia y castidad. Gibbon observa: «He oído o leído en alguna parte la franca confesión de un abad benedictino: Mi voto de pobreza me ha dado cien mil coronas al año; el voto de obediencia me ha elevado al rango de soberano. Olvido las consecuencias del voto de castidad».[70] Las desviaciones de la Orden de las intenciones de su fundador no son, sin embargo, en modo alguno, de lamentar. Y principalmente en la ciencia. La biblioteca del Monte Casino era famosa y, en diferentes aspectos, el mundo debe mucho a los gustos eruditos de los ulteriores benedictinos.

San Benito vivió en Monte Casino desde la fundación hasta su muerte, en 543. El monasterio fue saqueado por los lombardos poco antes de Gregorio el Grande; este mismo benedictino fue Papa. Los monjes huyeron a Roma, pero, cuando la primera furia de los lombardos hubo pasado, volvieron al Monte Casino.

Sabemos por los diálogos del papa Gregorio el Grande, escritos en 593, muchos datos sobre San Benito. «Fue educado en Roma en los estudios humanistas. Pero como vio que muchos se dedicaron a una vida de diversiones y desenfreno a causa de estos estudios mismos, se retiró —aunque hasta entonces había andado mucho por el mundo—, para no caer, entablando demasiada amistad con ellos, en este abismo peligroso y sin Dios. Para lo cual, dejando los libros y abandonando la casa de su padre y las riquezas, con la decisión de servir sólo a Dios, buscó otro lugar donde pudiera alcanzar sus santos propósitos. Y así partió, instruido con ignorancia erudita y provisto de sabiduría no erudita».

Inmediatamente adquirió el poder de hacer milagros. El primero fue remendar un cedazo roto por medio de una oración. Los hombres del lugar colgaron la criba sobre la puerta de la iglesia, y allí permaneció durante muchos años, incluso resistiendo a los disturbios de los lombardos. «Abandonando la criba se fue a su cueva, desconocida para todos, menos para un amigo, quien secretamente le envió alimento atándolo a una cuerda

con una campanilla, para que el Santo supiera cuando había llegado la comida. Pero Satanás tiró una piedra a la cuerda, rompiéndola y también la campanilla. Sin embargo, el enemigo de la humanidad se encontró frustrado en su esperanza de interrumpir así la provisión de alimento del Santo. Cuando San Benito había permanecido en la cueva todo el tiempo que los propósitos de Dios exigieron, se apareció Nuestro Señor en el Domingo de Pascua a cierto sacerdote, le reveló la estancia del ermitaño y le rogó repartiese su comida de Pascua con el Santo. Por el mismo tiempo le encontraron unos pastores. Al principio, cuando le atisbaron a través de los matorrales y vieron su vestimenta hecha de pieles, creían que era algún animal, pero después de haber conocido al siervo de Dios, muchos de ellos se convirtieron, por su ejemplo, de su vida brutal, a la gracia, piedad y devoción».

Como otros ermitaños, Benito sufría las tentaciones de la carne. «Hubo cierta mujer, que había visto alguna vez, y el espíritu malo se lo recordó, y por el recuerdo encendió tan terriblemente la concupiscencia en el alma del siervo de Dios, y aumentó tanto que, casi inundado de placer, creía haber abandonado el desierto. Pero de repente, ayudado por la gracia de Dios, volvió en sí. Y viendo muchas zarzas y arbustos espinosos cerca, se desnudó y se arrojó al zarzal, tanto tiempo, hasta que al levantarse su carne estaba lastimosamente desgarrada. Y así, por las heridas de su cuerpo, curó las de su alma».

Como su fama se extendió por los demás países, los monjes de cierto monasterio cuyo abad acababa de morir, le suplicaron aceptase su sucesión. Él lo hizo e insistió en que se observase la virtud estricta, así que los monjes, enfurecidos, decidieron envenenarlo con un vaso de vino. Sin embargo, él hizo la señal de la cruz sobre el vaso y éste se rompió. Después volvió a su desierto.

El milagro del cedazo no fue el único prácticamente útil que San Benito llevó a cabo. Un día, un godo virtuoso empleaba un rastrillo para limpiar zarzas, cuando la cabeza salió del mango y se cayó al fondo del agua. Al saberlo el Santo, metió el mango en el agua, el hierro subió solo y se juntó al mango.

Un sacerdote vecino, envidioso de la fama del hombre santo, le envió un pan envenenado. Pero Benito supo milagrosamente que estaba envenenado. Tenía la costumbre de dar pan a cierto cuervo, y cuando vino el día en cuestión, el Santo le habló así: «En el nombre de Jesucristo Nuestro Señor, coge ese pan y déjalo en un sitio donde ningún hombre pueda encontrarlo». El cuervo obedeció y cuando volvió recibió su comida de siempre. El sacerdote malo, al ver que no podía matar el cuerpo de Benito, decidió matar su alma, y envió siete mujeres desnudas al monasterio. El Santo temía que alguno de los monjes jóvenes pudiera ser inducido al pecado, y por eso se marchó él, para que aquel sacerdote no tuviese más motivos para semejantes acciones. Pero el sacerdote murió, cayéndosele encima el techo de su casa. Un monje corrió tras Benito con la noticia, alegrándose y rogándole que volviera. Benito llevó luto por la muerte del pecador e impuso un castigo al monje por haberse regocijado.

Gregorio no sólo cuenta milagros sino que se digna, de vez en cuando, contar hechos de la vida de San Benito. Después de fundar doce monasterios, llegó finalmente a Monte Casino, donde había una *capilla* dedicada a Apolo, aún utilizada por la gente del país para sus adoraciones paganas. «Incluso hasta entonces, la loca multitud de infieles ofrendó el más terrible sacrificio». Benito destruyó el altar, fundó en su lugar una iglesia y convirtió a los vecinos paganos. Satanás estaba disgustado: «El antiguo enemigo de la humanidad, no aceptando esto de buen grado, se presentó ahora, no ya ocultamente o en sueños, sino abiertamente a los ojos de este santo padre y se quejó con gran griterío que le había hecho violencia. El ruido que formó lo oyeron los monjes, pero, sin embargo, no le vieron; mas como el venerable padre les había dicho, apareció visiblemente ante él, muy feroz, y como si con su terrible boca y llameantes ojos quisiera devorarle. Lo que el diablo le había dicho lo oyeron todos los monjes; primero le llamó por su nombre, y porque el hombre de Dios no se dignó contestarle, empezó a insultarle: porque, cuando exclamó llamándole “Bendito Benito”, como aun así no recibió contestación, cambió de tono y dijo:“Maldito Benito, y no bendito. ¿Qué me haces y por qué me persigues

así?”». Aquí termina la historia; se deduce que Satán se marchó desesperado.

He citado con bastante extensión estos diálogos porque tienen una triple importancia. Primero, son la fuente principal de nuestro conocimiento de la vida de San Benito, cuya regla llegó a ser el modelo de todos los monasterios del Occidente, excepto en Irlanda o en los monasterios fundados por irlandeses. En segundo lugar, presentan un cuadro vivo del ambiente entre la mayoría de la gente civilizada del fin del siglo VI. En tercer lugar, están escritos por el papa Gregorio el Grande, cuarto y último de los doctores de la Iglesia occidental y políticamente uno de los papas más eminentes. Ahora prestemos atención a él.

El venerable W. H. Hutton, arcediano de Northampton,[71] manifiesta que Gregorio fue el hombre más grande del siglo VI; los únicos competidores podrían ser, dice, Justiniano y San Benito. Los tres, ciertamente, tuvieron una influencia profunda sobre las épocas venideras; Justiniano por sus leyes (no por las conquistas, que fueron efímeras); Benito por su Orden monástica, y Gregorio por el incremento del Poder papal, obra suya. En los diálogos, que he citado, aparece infantil y crédulo, pero como hombre de Estado era astuto, hábil y se daba cuenta de lo que podía llevarse a cabo en el mundo variable y complejo en que tuvo que desenvolverse. El contraste es sorprendente. Pero la mayoría de los hombres de acción son muchas veces inferiores intelectualmente.

Gregorio el Grande, primer Papa de este nombre, nació en Roma, hacia el año 540, de una familia rica y noble. Parece que su abuelo había sido Papa después de enviudar. Él mismo, cuando joven, tenía un palacio y riquezas inmensas. Tenía lo que se consideró como buena educación, aunque no estaba incluido el conocimiento del griego, que nunca aprendió, aunque vivió seis años en Constantinopla. En el año 573 fue prefecto de la ciudad de Roma. Pero tenía vocación para la religión. Dimitió de su cargo, dio sus riquezas para la fundación de monasterios y a la caridad, convirtió su propio palacio en un convento, haciéndose benedictino. Se entregó a la meditación y a la austeridad, lo que perjudicó su salud para siempre. Pero el papa Pelagio II se había dado cuenta de su capacidad política y le envió

como embajador a Constantinopla, a la que Roma, desde el tiempo de Justiniano, estaba sometida. Gregorio vivió en esta ciudad desde 579 a 585, representando los intereses del Papa en la corte del emperador, y la teología papal en las discusiones con los clérigos orientales, que siempre se inclinaron más a la herejía que los occidentales. El patriarca de Constantinopla, en esa época, sostuvo la opinión errónea de que nuestros cuerpos el día de la resurrección serían impalpables, pero Gregorio salvó al emperador de caer en esa desviación de la fe verdadera. Sin embargo, fue incapaz de persuadirle a emprender una campaña contra los lombardos, objeto principal de su misión.

Los cinco años desde 585 hasta 590, Gregorio fue prior de su monasterio. Entonces murió el Papa y Gregorio le sucedió. Los tiempos eran difíciles, pero por su gran confusión ofrecieron grandes posibilidades para un estadista capaz. Los lombardos saquearon Italia; España y África se encontraban en estado de anarquía debido a la debilidad de los bizantinos y a la decadencia de los visigodos, y a las depredaciones de los moros. En Francia había guerras entre el Norte y el Sur. Bretaña, que había sido cristiana bajo los romanos, había vuelto al paganismo desde la invasión sajona. Todavía había restos del arrianismo, y la herejía de los Tres Capítulos no se había extinguido. Los tiempos turbulentos incluso contagiaron a los obispos, muchos de los cuales no vivían ejemplarmente. La simonía estaba de moda y siguió siendo un mal temible hasta el final del siglo XI.

Todas estas fuentes de turbación las combatió Gregorio con energía y sagacidad. Antes de ser Pontífice, el obispo de Roma, aunque reconocido como el más alto en la jerarquía, no tuvo jurisdicción más allá de su propia diócesis. San Ambrosio, por ejemplo, que vivía en los mejores términos con su Papa, no se consideraba nunca sujeto a su autoridad. Gregorio, debido en parte a sus cualidades personales y en parte a la anarquía reinante, pudo reafirmar con éxito una autoridad, que fue admitida por el clero de todo el Occidente e incluso, en grado inferior, del Oriente. Ejerció esta autoridad de modo principal por cartas a obispos y gobernantes seglares en todas las partes del mundo romano, pero también por otros medios. Su *Libro de la*

regla pastoral, que contenía consejos a los obispos, tuvo una gran influencia en toda la alta Edad Media. Su finalidad era servir como guía para los deberes de los obispos, y así fue aceptado. Lo escribió en primer lugar para el obispo de Rávena y lo mandó también al de Sevilla. Bajo Carlomagno fue entregado a los obispos en la consagración. Alfredo el Grande lo tradujo al anglosajón. En el Oriente circulaba en griego. Da consejos razonables, aunque no sorprendentes, a los obispos, por ejemplo, el de no descuidar los negocios. También les dice que no se debía criticar a los gobernantes, pero que se les debía hacer presente el peligro de ir al infierno de no seguir los consejos de la Iglesia.

Las cartas de Gregorio son extraordinariamente interesantes, no solamente como demostración de su carácter, sino como cuadro de la época. Su tono, excepto frente al emperador y las señoras de la corte de Bizancio es el de un rector: algunas veces de mando, otras de reprobación, pero sin manifestar nunca el más ligero titubeo respecto a su derecho de dar órdenes.

Presentemos como muestra sus cartas durante un año: 599. La primera es una carta al obispo de Cagliari, en Cerdeña que, aunque viejo, era malo. Reza, en parte, así: «Me han dicho que en el día del Señor, antes de celebrar las solemnidades de la misa, tú ibas a recoger los cereales del portador de estos regalos… También, después de las solemnidades de la misa, tú no temías arrancar los mojones de esa posesión… Viendo que aún respetamos tus cabellos grises, ¡vuelve por fin en ti, anciano, y frena tu comportamiento y la perversión de tus acciones!». Al mismo tiempo escribe a las autoridades seglares de Cerdeña sobre el mismo tema. El obispo en cuestión primero debía ser reprobado porque ponía impuestos sobre funerales, y después porque, con su venia, un judío converso colocó la cruz y una imagen de la Virgen en una sinagoga. Además, él y otros obispos de Cerdeña habían viajado sin el permiso de su metropolitano; esto debía cesar.

Después sigue una carta muy severa al procónsul de Dalmacia. Entre otras cosas, dice: «No vemos de qué manera dais satisfacción a Dios o a los hombres»; y de nuevo: «Respecto a que vos queréis estar en favor con nosotros, es necesario que con todo vuestro corazón y alma, y con lágrimas,

como os conviene, deis satisfacción a vuestro Redentor por tales cosas». No sé lo que aquella mala persona había hecho.

Después viene una carta a Calínico, exarca de Italia, felicitándole por una victoria sobre los eslavos, y diciéndole cómo debe obrar contra los herejes de Istria que se equivocaron respecto a los Tres Capítulos. También escribe sobre este tema al obispo de Rávena. Una vez, excepcionalmente, encontramos una carta al obispo de Siracusa, en la que Gregorio se defiende en vez de acusar a los demás. La cuestión en litigio es importante; a saber, si *Aleluya* se debía decir en cierto momento de la misa. La costumbre de Gregorio, dice, no se adoptó por servilismo a los bizantinos, como sugiere el obispo de Siracusa, sino que procede de Santiago, a través del bienaventurado Jerónimo. Los que creían que era servil para con la costumbre griega estaban, por tanto, en un error. (Cuestión similar fue una de las causas del Cisma de los antiguos creyentes en Rusia).

Existe una cantidad de cartas a soberanos bárbaros de ambos sexos. Brunilda, reina de los francos, quería que se confiriese el palio a cierto obispo francés, y Gregorio estaba dispuesto a conferírselo, pero desgraciadamente el emisario que envió era partidario del cisma. A Agilulfo, rey de los lombardos, escribe felicitándole por haber hecho la paz. «Porque si desgraciadamente no se hubiera hecho la paz, ¿qué otra cosa podría haber sido la consecuencia sino pecado y peligro por ambas partes, derramar sangre de los pobres aldeanos cuyo trabajo es provechoso para ambos?». Al mismo tiempo escribe a la esposa de Agilulfo, la reina Teodelinda, diciéndole que influya en su marido para que persista en su buen camino. De nuevo escribe a Brunilda para reprender dos cosas de su reino: que los legos ascendiesen en seguida a obispos, sin tiempo de prueba como sacerdotes ordinarios. Y que los judíos pudieran tener esclavos cristianos. A Teodorico y Teodoberto, reyes de los francos, escribe que, debido a la piedad ejemplar de éstos, sólo le gustaría decir cosas gratas, pero que no puede menos de señalar la preponderancia de la simonía en su reino. De nuevo escribe sobre un agravio infligido al obispo de Turín. Una carta a un soberano bárbaro sólo contiene cumplidos; es a Recaredo, rey de los visigodos, que había sido arriano, pero que se hizo católico en 587. Por

esto, el Papa le recompensa, enviándole «una llavecita del santísimo cuerpo del bendito apóstol Pedro para darle su bendición, que contenía hierro de sus cadenas, que habían rodeado su cuello en el martirio; puede libraros de todos los pecados». Espero que su majestad se haya alegrado con este regalo.

Al obispo de Antioquía le instruye respecto al sínodo herético de Éfeso, y se le informa que «ha llegado a nuestros oídos que en la Iglesia del Oriente nadie obtiene una ordenación sagrada si no es por soborno», cosa que el obispo debe enmendar en cuanto pueda. El obispo de Marsella tiene que sufrir el reproche de haber roto ciertas imágenes veneradas: es cierto que está mal adorar imágenes, pero, sin embargo, son útiles, y se les debe tratar con respeto. A dos obispos de Galia los reprende a causa de una señora que fue monja y luego obligada a casarse. «Si éste es el caso…, debes tener el oficio de casamentero y no el mérito de pastor».

Estas cartas datan de un solo año. No es extraño que no encontrara tiempo para contemplación, como se lamenta en una de tales cartas (CXXX).

Gregorio no era partidario del estudio seglar. A Desiderio, obispo de Viena, en Francia, escribe:

«Ha llegado a nuestros oídos lo que no podemos mencionar sin avergonzarnos: que su Fraternidad tiene la costumbre de explicar gramática a ciertas personas. Eso nos parece mal, y lo desaprobamos enérgicamente, de manera que convertimos lo que antes dijimos en gemidos y tristeza, puesto que las alabanzas de Cristo no hallan lugar en una misma boca con las de Júpiter… Como es execrable que esto se nos cuente de un sacerdote, debes asegurarnos con veracidad si responde a la verdad o no».

Esta hostilidad frente a la ciencia pagana perduró en la Iglesia al menos durante cuatro siglos, hasta el tiempo de Gerberto (Silvestre II). Desde el siglo III en adelante la Iglesia aceptó buenamente la erudición.

La actitud de Gregorio frente al emperador es mucho más respetuosa que frente a los reyes bárbaros. Escribiendo a un corresponsal en Constantinopla dice: «Lo que agrade al más piadoso emperador, mande lo que quiera, está en su Poder. Como él decide, así sea. Solamente que no se

mezcle en la destitución (de un obispo ortodoxo). Sin embargo, lo que haga, si es canónico, le obedeceremos. Pero si no, lo toleraremos hasta donde podamos sin cometer pecado por nuestra parte».

Cuando el emperador Mauricio fue destronado por una rebelión, cuyo caudillo era un oscuro centurión de nombre Focas, este usurpador llegó al trono y mató a los cinco hijos de Mauricio en presencia de su padre, y después al emperador mismo. Focas fue naturalmente coronado por el patriarca de Constantinopla, que no tenía otra alternativa que la muerte. Lo más sorprendente es que Gregorio, a una distancia relativamente segura, desde Roma, escribiera cartas aduladoras al usurpador y a su mujer. «Hay una diferencia —escribe— entre los reyes de las naciones y los emperadores de la república, y es que los reyes de las naciones son señores de esclavos, pero los emperadores de la república son señores de hombres libres… Quiera Dios Poderoso en todo pensamiento y hecho mantener el corazón de vuestra Piedad en su Gracia; y cualesquiera cosas se hagan justamente y con clemencia, quiera morar el Espíritu Santo en vuestro pecho». Y a la esposa de Focas, la emperatriz Leoncia, escribe: «¡Qué lengua pueda decir, ni qué espíritu pensar cuántas gracias debemos dar a Dios Todopoderoso por la paz de vuestro reinado, en que la carga de largos años ha sido retirada de nuestros hombros y ha vuelto la amable servidumbre de la supremacía imperial!».

Se podría creer que Mauricio había sido un monstruo; en realidad era un buen anciano. Los apologistas disculpan a Gregorio diciendo que no sabía qué atrocidades había cometido Focas; pero supo con seguridad cuál era el habitual comportamiento de los usurpadores bizantinos, y no debía esperar que Focas fuese una excepción.

La conversión del pagano desempeñó un importante papel en la influencia creciente de la Iglesia. Los godos habían sido convertidos antes del final del siglo IV por Ulfilas —desgraciadamente al arrianismo, que fue también la creencia de los vándalos—. Después de la muerte de Teodorico, sin embargo, los godos se hicieron poco a poco católicos: el rey de los visigodos, como hemos visto, adoptó la fe católica en tiempos de Gregorio. Los francos fueron católicos desde el tiempo de Clodoveo; los irlandeses se

convirtieron antes de la caída del Imperio occidental por San Patricio, un caballero de Somerset[72] que vivió entre ellos desde 432 hasta su muerte en 461. Los irlandeses, a su vez, contribuyeron mucho a evangelizar Escocia y el norte de Inglaterra. En esta obra fue el misionero más importante San Columbano; otro era un San Columbiano, quien escribió largas cartas a Gregorio sobre Pascuas y otras cuestiones importantes. La conversión de Inglaterra, aparte de Northumbria, estaba al cuidado especial de Gregorio. Todo el mundo sabe cómo, antes de que fuese Papa, vio dos rubios muchachos de ojos azules en el mercado de esclavos en Roma, y al saber que eran anglos, replicó: «No. Son ángeles». Cuando fue Papa envió a San Agustín a Kent para convertir a los anglos. Hay muchas cartas en su correspondencia a San Agustín, a Edelberto, rey de Angeli y otros, sobre el tema de la misión. Gregorio dispone que los templos de los paganos en Inglaterra no deben ser destruidos, pero los ídolos sí, y los templos paganos después consagrados iglesias. San Agustín plantea una serie de problemas al Papa. Por ejemplo, si los primos pueden casarse, si esposos que habían tenido relaciones amorosas en la noche anterior podían entrar en la iglesia (sí, si se han purgado, dice Gregorio), etc. Sabemos que la misión prosperó, y por eso todos somos cristianos hoy.

El período que hemos estudiado es notable por el hecho de que, aunque sus grandes hombres son inferiores a los de otras épocas, su influencia sobre las épocas futuras ha sido mayor. El derecho romano, el monacato y el Papado deben su larga y profunda influencia a Justiniano, Benito y Gregorio. Los hombres del siglo VI, aunque menos civilizados que sus predecesores, lo eran mucho más que los hombres de los cuatro siglos siguientes, y lograron establecer instituciones que por fin domesticaron a los bárbaros. Es digno de mención que de los tres hombres citados, dos fuesen nativos aristócratas de Roma y el tercero un emperador romano. Gregorio es en un sentido muy auténtico el último de los romanos. Su tono de mando, justificado por su oficio, se basa, sin embargo, en el orgullo aristocrático de un romano. Después de él, durante mucho tiempo, la ciudad de Roma cesó de dar grandes hombres. Pero en su caída logró cautivar las

almas de sus conquistadores: la veneración que sintieron por la Silla de Pedro era un producto del respeto que sintieron por el trono de los césares.

En Oriente, el curso de la Historia fue distinto. Mahoma nació cuando Gregorio tenía, aproximadamente, treinta años.

PARTE SEGUNDA

Los escolásticos

CAPÍTULO VII

El Papado en la edad de hierro

Durante los cuatro siglos desde Gregorio el Grande a Silvestre II, el Papado pasó por tremendas vicisitudes. A veces estaba sometido al emperador griego, otras al emperador occidental, o también a la aristocracia local romana. Sin embargo, los papas fuertes de los siglos VIII y IX, aprovechando momentos propicios, elaboraron la tradición del Poder papal. El período desde 600 a 1000 d. C. es de importancia vital para la comprensión de la Iglesia medieval y de su relación con el Estado.

Los papas lograron independencia de los emperadores griegos, no tanto por sus propios esfuerzos como por las armas de los lombardos, hacia los que, sin embargo, no sintieron ninguna gratitud. La Iglesia griega permaneció siempre, en gran medida, sujeta al emperador, quien se consideró competente para decidir en cuestiones de fe y nombrar y destituir obispos, incluso patriarcas. Los monjes lucharon por la independencia del emperador, y por esto se pusieron a veces del lado del Papa. Pero los patriarcas de Constantinopla, aunque dispuestos a someterse al emperador, rehusaron considerarse en modo alguno sujetos a la autoridad papal. A veces, cuando el emperador necesitaba ayuda del Papa contra los bárbaros de Italia, era más amable con él que con el patriarca de Constantinopla. La causa principal de la última separación definitiva de las Iglesias de Occidente y Oriente fue la negación de la segunda a someterse a la jurisdicción papal.

Después de la derrota de los bizantinos por los lombardos, los papas tenían razón para temer que también serían conquistados por estos bárbaros

vigorosos. Se salvaron por una alianza con los francos que, bajo Carlomagno, conquistaron Italia y Alemania. Esta alianza formó el Sacro Imperio Romano, que tenía una constitución que suponía la armonía entre el Papa y el emperador. El Poder de la dinastía de los carolingios, sin embargo, decayó rápidamente. Primero, el Papa cosechó el fruto de esta decadencia, y en la última parte del siglo IX Nicolás I elevó el Poder papal a cumbres hasta entonces inigualables. La anarquía general, condujo, prácticamente, a la independencia de la aristocracia romana, que en el siglo X dominó al Papado, con desastrosas consecuencias. La forma en que, con un gran movimiento de reforma, el Papado y la Iglesia, en general, se salvaron de la aristocracia feudal, será el tema de un capítulo posterior.

En el siglo VII, Roma estuvo aún sometida al Poder militar de los emperadores, y los papas tenían que obedecer o sufrir. Alguno, por ejemplo Honorio, obedeció hasta llegar incluso a la herejía; otros, como Martín I, resistieron y fueron encarcelados por el emperador. Desde 685 a 792, la mayoría de los papas fueron sirios o griegos. Poco a poco, sin embargo, los lombardos se apoderaron de la mayor parte de Italia, y declinó el Poder bizantino. El emperador León Isáurico, en 726, publicó su decreto iconoclasta, considerado como herético, no solamente en todo el Occidente, sino también por una gran parte del Oriente. Los papas se opusieron fuertemente y con éxito a este decreto; por fin, en 787, bajo la emperatriz Irene (primero como regente), el Oriente abandonó la herejía iconoclasta. Mientras tanto los acontecimientos del Occidente habían terminado para siempre con el dominio de Bizancio sobre el Papado.

Aproximadamente en 751, los lombardos conquistaron Rávena, la capital de la Italia bizantina. Este acontecimiento, mientras expuso a los papas a gran peligro por parte de los lombardos, los liberó de toda dependencia de los emperadores griegos. Los papas habían preferido los griegos a los lombardos por varias razones. Primero, la autoridad de los emperadores era legítima, mientras que los reyes bárbaros, si no eran reconocidos por los emperadores, eran considerados como usurpadores. En segundo lugar, los griegos eran civilizados. Tercero, los lombardos eran nacionalistas, mientras que la Iglesia conservaba el internacionalismo

romano. Cuarto, los lombardos habían sido arrianos, y les quedó algún odio después de su conversión.

Los lombardos, bajo el rey Liutprando, intentaron conquistar Roma en 739, encontrando violenta oposición por parte del papa Gregorio III, que se dirigió a los francos pidiendo ayuda. Los reyes merovingios, descendientes de Clodoveo, habían perdido todo su Poder real en el reino de los francos, que fue gobernado por *Los mayordomos de palacio*. En esta época, el mayordomo de palacio era un hombre extraordinariamente fuerte y capaz: Carlos Martel; como Guillermo el Conquistador, era bastardo. En 732 había ganado la batalla decisiva de Tours contra los moros, salvando así a Francia para la cristiandad. Esto debiera haberle granjeado la gratitud de la Iglesia, pero la necesidad económica le indujo a apoderarse de tierras de ésta, lo cual disminuyó mucho la apreciación de sus méritos por parte de la misma. Sin embargo, él y Gregorio III murieron en 741, y su sucesor, Pipino, fue muy idóneo para los fines de la Iglesia. El papa Esteban III, en 754, para escapar de los lombardos cruzó los Alpes y visitó a Pipino, y se hizo un convenio muy ventajoso para ambas partes. El Papa necesitaba la protección militar, pero Pipino quería algo que sólo el Papa pudo darle: la legitimación de su título de rey en el puesto de los últimos merovingios. En cambio, Pipino dio Rávena al Papa, y todo el territorio del anterior Exarcado de Italia. Puesto que no se podía esperar que Constantinopla reconociera esta donación, se produjo la separación política del Imperio de Oriente.

Si los papas hubiesen quedado sometidos a los emperadores griegos, el desarrollo de la Iglesia católica hubiera sido muy diferente. En la Iglesia oriental, el patriarca de Constantinopla nunca adquirió la independencia de la autoridad seglar ni la superioridad respecto a los otros eclesiásticos que logró el Papa. Originalmente, todos los obispos fueron considerados como iguales, y esta opinión perduró en el Oriente. Además, había otros patriarcas orientales, en Alejandría, Antioquía y Jerusalén, mientras que el Papa era el único patriarca en Occidente. (Este hecho, sin embargo, perdió su importancia después de la conquista mahometana). En el Occidente, pero no en el Oriente, los laicos fueron, en su mayor parte, analfabetos durante

muchos siglos, y esto dio a la Iglesia una ventaja en el Oeste que no tenía en el Este. El prestigio de Roma sobrepasaba el de cualquier ciudad de Oriente, porque unía la tradición imperial con leyendas del martirio de Pedro y Pablo, y de Pedro como primer Papa. El prestigio del emperador podía haber bastado para combatir con el del Papa, pero ningún Papa occidental pudo hacerlo. Los emperadores del Sacro Imperio carecían muchas veces de Poder real. Además, sólo fueron emperadores cuando los coronó el Papa. Por todas estas razones, la emancipación del Papa del dominio bizantino era esencial tanto a la independencia de la Iglesia en la relación con los monarcas seglares, como al definitivo establecimiento de la monarquía papal en el gobierno de la Iglesia occidental.

Ciertos documentos de gran importancia, la «Donación de Constantino» y las Falsas Decretales pertenecen a esta época. Estas últimas no nos interesan, pero de la donación de Constantino hay que decir algo. Para dar un aspecto de antigua legalidad a la donación de Pipino, los sacerdotes falsificaron un documento, fingiendo que era un decreto emitido por el emperador Constantino, quien, cuando fundó la Nueva Roma, donó al Papa la Roma Vieja y todos sus territorios del Oeste. Esta donación, que fue la base del Poder temporal del Papa, fue aceptada como auténtica durante toda la Edad Media. Por primera vez fue refutada como falsificación en tiempos del Renacimiento, por Lorenzo Valla en 1439. Éste había escrito un libro *Sobre la elegancia de la lengua latina* que, naturalmente, se hallaba ausente en una producción del siglo VIII. Es extraño que después de haber publicado su libro contra la donación de Constantino y un tratado de alabanza de Epicuro, fuera nombrado secretario apostólico por el papa Nicolás V, quien tenía más interés por el latín que por la Iglesia. Este Papa no quiso, sin embargo, ceder los Estados de la Iglesia, aunque el derecho del Papa se había basado sobre una donación falsa.

El contenido de este notable documento lo resume C. Delisle Burns como sigue:[1]

Después de un resumen del credo Niceno, la caída de Adán y el nacimiento de Cristo, Constantino dice que sufre de lepra, que los doctores no sirvieron para curarle, y que por eso se acercó a «los sacerdotes del

Capitolio». Le propusieron matar varios niños y lavarse en su sangre, pero por el llanto de las madres desistió. En esa noche se le aparecieron Pedro y Pablo, y le dijeron que el papa Silvestre estaba oculto en una cueva en el monte Soracte o Soratte y le curaría. Fue allí donde el *Papa universal* le dijo que Pedro y Pablo eran Apóstoles, no dioses. Le enseñaron sus retratos en los que reconoció las figuras de su visión, y las reconoció delante de todos sus *sátrapas*. El papa Silvestre le asignó después un período de castigo, llevando una camisa tosca. Después le bautizó cuando vio que una mano desde el Cielo le estaba tocando. Se curó de la lepra, y ya no adoró a los ídolos. «Después, con todos sus sátrapas, el senado, sus nobles y todo el pueblo romano consideró bueno conceder el Poder supremo a la Sede de Pedro y la superioridad sobre Antioquía, Alejandría, Jerusalén y Constantinopla. Después construyó una iglesia en su palacio de Letrán. Vistió al Papa con su corona, tiara y vestidos imperiales. Colocó una tiara sobre la cabeza del Papa y cogió los frenos de su caballo. Dejó a "Silvestre y a sus sucesores Roma y todas las provincias, distritos y ciudades de Italia y el Occidente para que estuviesen siempre sometidos a la Iglesia romana"; después se marchó al Oriente, porque "donde el principado de los obispos y la cabeza de la religión cristiana ha sido establecido por el celeste Emperador, no es justo que un emperador terrenal tenga Poder"».

Los lombardos no se sometieron pacíficamente a Pipino y al Papa, sino que en repetidas guerras con los francos fueron vencidos. Por fin, en 774 el hijo de Pipino, Carlomagno, marchó a Italia, donde derrotó completamente a los lombardos, se hizo coronar rey, y después ocupó Roma, donde confirmó la donación de Pipino. Los papas de su época, Adriano y León III hallaron ventajoso fomentar sus planes en todas las formas. Conquistó la mayor parte de Alemania, convirtió a los sajones mediante una terrible persecución y, finalmente, en su propia persona hizo revivir el Imperio occidental, siendo coronado emperador por el Papa, en Roma, el día de Navidad del 800.

La fundación del Sacro Imperio Romano marca una época en la teoría medieval, aunque menos en la práctica. La Edad Media era muy aficionada a las ficciones legales, y hasta entonces había persistido la fantasía de que

las provincias occidentales del anterior Imperio Romano estaban aún sujetas, *de jure*, al emperador de Constantinopla, que fue considerado como la única fuente de autoridad *legal*. Carlomagno, adicto a ficciones legales, sostuvo que el trono del Imperio estaba vacante, porque Irene, la reina del Imperio oriental, era usurpadora (ella se llamó emperador, no emperatriz), puesto que ninguna mujer podía ser emperador. Carlos obtuvo del Papa su derecho a la legitimidad. Hubo así, desde el principio, una curiosa dependencia mutua entre el Papa y el emperador. Nadie podía ser emperador hasta ser coronado por el papa en Roma; por otro lado, durante algunos siglos, todos los emperadores fuertes exigieron el derecho de nombrar o destituir a los papas. La teoría medieval del Poder legítimo dependía tanto del emperador como del Papa; su dependencia mutua les molestó a ambos, pero durante siglos fue inevitable. Había un constante roce, la ventaja variaba. Por fin, en el siglo XIII, el conflicto se hizo irreconciliable. El Papa, victorioso, poco después perdió la autoridad moral. El Papa y el Sacro Imperio Romano sobrevivieron; el Papa hasta hoy día; el emperador, hasta los tiempos de Napoleón. Mas la teoría medieval que se elaboró sobre los dos Poderes cesó realmente durante el siglo XV. La unidad de la cristiandad que se mantenía fue destruida por el Poder de las monarquías francesa, española e inglesa en la esfera seglar, y por la Reforma en la religiosa.

El carácter de Carlomagno y su corte los resume así el doctor Gerhard Seeliger:[2] Una vida activa se desarrolló en la corte de Carlos. Vemos aquí magnificencia y genio, pero también inmoralidad. Porque Carlos no fue exigente con los que le rodeaban. Él mismo no fue modelo, y permitió el mayor desenfreno en las personas que amó y halló útiles. *Sacro Emperador* se le tituló, aunque su vida reveló poca santidad. También le llama así Alcuino, que alaba a su hermosa hija Rotrudis, excelente por sus virtudes, a pesar de haber tenido un hijo con el conde Roderico de Maine, no siendo su esposa. Carlos no quiso separarse de sus hijas, y tuvo que admitir las consecuencias. Otra hija, Berta, también tuvo dos hijos con el piadoso abad Angilberto de S. Riquier. De hecho la corte de Carlos era un centro de vida licenciosa.

Carlomagno era un bárbaro fuerte, políticamente en alianza con la Iglesia, pero personalmente no tenía mucha piedad. No sabía leer ni escribir, pero fomentó el renacimiento literario. En su vida era licencioso, no amaba rectamente a sus hijas, pero hizo todo lo que pudo para fomentar la vida santa entre sus súbditos. Él, como su padre Pipino, se aprovechó del celo de los misioneros para fomentar su influencia en Alemania, procurando, sin embargo, que los papas obedeciesen sus órdenes. Esto lo hacían tanto más dispuestos cuanto que Roma se había transformado en la ciudad de los bárbaros, en la cual la persona del Papa no estaba segura sin protección externa, y las elecciones pontificias habían degenerado en luchas desordenadas de partido. En el año 799, los enemigos locales cogieron al Papa, le metieron en prisión y amenazaron con dejarle ciego. En vida de Carlos parecía como si se iniciara un nuevo orden, pero después de su muerte poco quedó, excepto en teoría.

Los éxitos de la Iglesia y, más especialmente, del Papado eran más sólidos que los del Imperio occidental. Inglaterra había sido convertida por una misión monástica bajo las órdenes de Gregorio el Grande, y permaneció más sometida a Roma que los países con obispos acostumbrados a la autonomía local. La conversión de Alemania fue, en gran parte, obra de San Bonifacio (680-754), un misionero inglés amigo de Carlos Martel y de Pipino, y muy fiel al Papa. Bonifacio fundó muchos monasterios en Alemania; su amigo San Galo fundó el monasterio suizo que lleva su nombre. Según algunas autoridades, Bonifacio ungió a Pipino como rey con un rito tomado del Libro primero de los Reyes.

San Bonifacio era natural de Devonshire, educado en Exeter y Winchester. Fue a Frisia en 716, pero pronto tuvo que volver. En 717 marchó a Roma, y en 719 el papa Gregorio II le mandó a Alemania para convertir a los germanos y combatir la influencia de los misioneros irlandeses (quienes, como se recordará, se equivocaron respecto a la fecha de Pascuas y la forma de la tonsura). Después de muchos éxitos, volvió a Roma en 722, donde fue consagrado obispo por Gregorio II, el cual le tomó juramento de obediencia. El Papa le dio una carta para Carlos Martel, y le encargó que acabase con la herejía y que convirtiese a los paganos. En 732

fue arzobispo; en 738 visitó Roma por tercera vez. En 741 el papa Zacarías le hizo legado y le confió la reforma de la Iglesia de los francos. Fundó la abadía de Fulda, a la cual dio una regla más rigurosa que la benedictina. Después tuvo una controversia con un irlandés, obispo de Salzburgo, llamado Virgilio, quien decía que existen otros mundos además de los nuestros, pero se le canonizó. En 754, después de volver a Frisia, Bonifacio y sus compañeros fueron asesinados por los paganos. A él se debe que la cristiandad de Alemania fuera papal y no irlandesa.

Los monasterios ingleses, especialmente los de Yorkshire, fueron muy importantes en ese tiempo. La civilización que había existido en la Britania romana había desaparecido, y la nueva civilización introducida por los misioneros cristianos se centró enteramente alrededor de las abadías benedictinas que lo debían todo directamente a Roma. El venerable Beda era un monje de Jarrow. Su discípulo Ecgberto, primer arzobispo de York, fundó una escuela catedralicia, donde fue educado Alcuino.

Alcuino es una importante personalidad en la cultura de su tiempo. Fue a Roma en 780, y en el curso de su viaje encontró a Carlomagno en Parma. El emperador le dedicó a enseñar latín a los francos y a educar a la familia real. Pasó gran parte de su vida en la corte de Carlomagno, ocupado en enseñar y en la fundación de escuelas. Al final de su vida era abad en el convento de San Martín, en Tours. Escribió muchos libros, incluyendo una historia en verso de la Iglesia de York. El emperador, aunque iletrado, creía en el valor de la cultura, y durante un breve período disminuyó la oscuridad de la Edad Tenebrosa. Pero su obra en este aspecto fue efímera. La cultura de Yorkshire, durante un tiempo la destruyeron los daneses, la de Francia la perjudicaron los normandos. Los sarracenos saquearon el sur de Italia, conquistaron Sicilia, y en el año 846 atacaron incluso Roma. En resumen, el siglo X en la cristiandad occidental fue aproximadamente la época más oscura; el siglo IX lo redimen los eclesiásticos ingleses y la asombrosa figura de Juan Escoto, del cual he de hablar más en el próximo capítulo.

La decadencia del Poder carolingio después de la muerte de Carlomagno, y la división de su Imperio, redundó al principio en beneficio del Papado. El papa Nicolás I (858-867) elevó el Poder pontificio a una

altura considerable que nunca había alcanzado antes. Luchó contra los emperadores del Este y del Oeste, con el rey Carlos el Calvo de Francia y el rey Lotario II, de Lorena, y con el episcopado de casi todos los países cristianos, pero venció en casi todas las querellas. El clero, en muchas regiones, se había hecho dependiente de los príncipes locales, y se puso a remediar tal estado de cosas. Sus dos mayores controversias trataron del divorcio de Lotario II y de la deposición anticanónica de Ignacio, patriarca de Constantinopla. El Poder de la Iglesia en toda la Edad Media tuvo mucho que ver con el divorcio real. Los reyes eran hombres muy apasionados que creían que la indisolubilidad del matrimonio era sólo una doctrina para súbditos. Únicamente la Iglesia podía consagrar el matrimonio, y si la Iglesia declaraba inválido un matrimonio, era muy probable una sucesión discutida y una guerra de dinastías. La Iglesia, por lo tanto, estaba en posición fuerte al oponerse al divorcio real y a los matrimonios irregulares. En Inglaterra perdió su posición bajo Enrique VIII, pero la recuperó bajo Eduardo VIII.

Cuando Lotario II pidió el divorcio, el clero de su reino estaba de acuerdo con él. El papa Nicolás, sin embargo, destituyó a los obispos que lo habían aprobado y se negó totalmente a admitir el pleito de divorcio del rey. El hermano de Lotario, el emperador Luis II, marchó después a Roma con la intención de atemorizar al Papa, si bien le invadieron temores supersticiosos y se retiró. Al fin, venció la voluntad del Papa.

El asunto del patriarca Ignacio fue interesante, pues mostró que el Papa aún podía mantenerse en el Oriente. Ignacio, que era hostil al regente Bardas, fue destituido, y Focio, hasta entonces lego, elevado a su puesto. El Gobierno de Bizancio rogó al Papa que sancionara tal proceder. Éste mandó dos legados para investigar el asunto; cuando llegaron a Constantinopla, estaban aterrorizados y dieron su consentimiento. Durante algún tiempo se ocultaron los hechos al Papa, pero cuando los supo, les dio mucha importancia. Convocó un concilio en Roma para considerar la cuestión; destituyó a uno de los enviados de su obispado y también al arzobispo de Siracusa, que había consagrado a Focio. Lanzó el anatema sobre Focio, destituyó a todos los que le habían ordenado y repuso a quienes habían sido

destituidos por oponerse a él. El emperador Miguel III montó en cólera, y escribió al Papa una carta encolerizada, pero el Papa replicó: «El día de los sacerdotes-reyes y pontífices-emperadores ha terminado; la cristiandad ha separado las dos funciones, y los emperadores cristianos necesitan al Papa si piensan en la vida eterna, mientras que los papas no necesitan al emperador, excepto en los asuntos temporales». Focio y el emperador respondieron con la convocatoria de otro concilio que excomulgó al Papa y declaró herética a la Iglesia romana. Poco después, sin embargo, Miguel III fue asesinado, y su sucesor, Basilio, repuso a Ignacio, reconociendo explícitamente la jurisdicción papal en el asunto. Este triunfo ocurrió poco después de la muerte de Nicolás, y se atribuía casi enteramente a los incidentes de las revoluciones de palacio. Después de la muerte de Ignacio, Focio llegó a ser de nuevo patriarca, y aumentaron las diferencias entre las Iglesias occidentales y orientales. Así que no se puede decir que la política de Nicolás, en este asunto, fuese victoriosa a la larga.

Nicolás encontró casi más dificultad en imponer su voluntad en el episcopado que sobre los reyes. Los arzobispos se habían considerado, con el tiempo, muy importantes, y no quisieron someterse buenamente a un monarca eclesiástico. Él mantuvo, sin embargo, que los obispos debían su existencia al Papa, y mientras vivió logró, en general, hacer prevalecer dicha idea. Durante estos siglos reinaban profundas dudas respecto al modo de nombrar los obispos. Originariamente fueron elegidos por la aclamación de los fieles en su ciudad catedralicia; luego, frecuentemente, por un sínodo de obispos vecinos; después, algunas veces, por el rey y otras por el Papa. Los obispos podían ser destituidos por causas graves, pero no estaba claro si debían ser acusados por el Papa o por un sínodo provincial. Todas estas incertidumbres eran la causa de que el Poder dependiera de la energía y astucia de los que estaban en él. Nicolás extendió el Poder papal al límite extremo entonces posible. Bajo sus sucesores se hundió de nuevo.

Durante el siglo x, el Papado se hallaba completamente bajo el dominio de la aristocracia romana. Aún no había una regla fija respecto a la elección de los papas; algunas veces debieron su elección al deseo del pueblo, otras al de los emperadores y reyes, y en algunas ocasiones, como en el siglo x, a

los que poseían el Poder local de la ciudad de Roma. Roma entonces no era una ciudad civilizada, como en tiempos de Gregorio el Grande. A veces hubo luchas rivales, y otras alguna familia rica conquistó el Poder combinando violencia y corrupción. El desorden y la debilidad de la Europa occidental eran tan grandes en este período, que el cristianismo corrió el peligro de ser destruido por completo. El emperador y el rey de Francia no tenían Poder para ahogar la anarquía provocada en sus imperios por los potentados feudales, nominalmente sus vasallos. Los húngaros hicieron incursiones en Italia del Norte. Los normandos invadieron la costa francesa, hasta que en 911 se les dio la Normandía, y se convirtieron al cristianismo. Pero el mayor peligro en Italia y en el sur de Francia venía de los sarracenos, que no podían ser convertidos y no tenían respeto por la Iglesia. Terminaron la conquista de Sicilia hacia el fin del siglo IX; se establecieron junto al río Garellano, cerca de Nápoles; destruyeron Monte Casino y otros grandes monasterios; tenían una colonia en la costa de Provenza, desde donde hicieron incursiones a Italia y a los valles alpinos, interrumpiendo el tráfico entre Roma y el Norte.

La conquista de Italia por los sarracenos la evitó el Imperio oriental, que los derrotó en el Garellano en 915. Pero no fue bastante fuerte para gobernar Roma, como lo había hecho después de la conquista de Justiniano, y el Papado, durante aproximadamente cien años, se convirtió en un juguete de la aristocracia de Roma o de los condes de Tusculum. Los romanos más poderosos, al principio del siglo X, eran el *senador* Teofilacto y su hija Marozia, en cuya familia se hizo casi hereditario el Papado. Marozia tuvo varios maridos y una cantidad desconocida de amantes. Uno de éstos fue elevado al Papado bajo el título de Sergio II (904-911). El hijo de ellos dos fue el papa Juan XI (931-936); su nieto era Juan XII (955-964), Papa a los dieciséis años y «remató la decadencia del Papado por su vida licenciosa y las orgías que se celebraron en el Palacio de Letrán».[3]

Marozia es, probablemente, el motivo de la leyenda de la *papisa Juana*.

Los papas de este período perdieron, naturalmente, la influencia que sus predecesores habían tenido en el Oriente. También perdieron el Poder que Nicolás I había ejercido con éxito sobre los obispos al norte de los Alpes.

Los concilios provinciales confirmaron su completa independencia del Papa, pero no pudieron mantener la independencia de los soberanos y de los señores feudales. Los obispos se parecían cada vez más a los magnates laicos feudales. «La propia Iglesia aparece así como la víctima de la misma anarquía en que la sociedad mundana se encontró. Todos los malos instintos reinaron desenfrenadamente, y más que nunca; el clero que aún conservaba el interés por la religión y la salvación de las almas, se lamentaba de la decadencia universal, y dirigía los ojos de los fieles hacia el espectro del fin del mundo y del Juicio Final».[4] Sin embargo, es un error suponer que predominase un temor especial por el final del mundo en el año 1000, como suele creerse. Los cristianos, empezando por San Pablo, creían que el fin estaba cerca, pero seguían, sin embargo, con el mismo modo de vivir.

El año 1000 se puede tomar, con razón, como límite de la mayor decadencia a que la civilización de Europa occidental había llegado. Desde este instante comenzó el movimiento ascendente y ha durado hasta 1914. Al comienzo, el progreso se debió, principalmente, a la reforma monástica. Fuera de las órdenes monásticas, el clero en su mayor parte era violento, inmoral y mundano, corrompido por la riqueza y el Poder que, en realidad, tenía que agradecer a la caridad de los piadosos. Lo mismo ocurrió, una vez y otra, incluso en las órdenes monásticas; pero los reformadores, con nuevo celo, reanimaron su fuerza moral cuando decayó.

Otra razón por la que el año 1000 es un momento crucial, estriba en el cese, aproximadamente en este tiempo, de la conquista de los mahometanos por un lado y de los bárbaros del Norte por otro, por lo menos en cuanto a la Europa occidental. Los godos, lombardos, húngaros y normandos llegaron en oleadas sucesivas; cada horda, a su vez, se convirtió al cristianismo, pero también debilitó la tradición de la civilización. El Imperio occidental se dividió en muchos reinos bárbaros; los reyes perdieron su autoridad sobre los vasallos; reinó la anarquía universal, con perpetua violencia en lo grande y en lo pequeño. Por fin, todas las razas de los fuertes conquistadores del Norte fueron convertidas al cristianismo y adquirieron morada fija. Los normandos, los últimos invasores, resultaron especialmente capaces de civilización. Reconquistaron Sicilia a los

sarracenos y liberaron Italia de los mahometanos. Devolvieron Inglaterra al mundo romano, del que los daneses la habían aislado durante largas épocas. Una vez asentados en Normandía, Francia pudo revivir, y ellos contribuyeron materialmente a este proceso.

Al usar la frase *La Edad Oscura* para abarcar el período de 600 a 1000, queremos indicar que nos situamos indebidamente en la Europa occidental. En China, este período comprende la época de la dinastía Tang, la época más grande de la poesía china, y en muchos aspectos fue un período muy notable. Desde la India hasta España floreció la brillante civilización del Islam. Lo que la cristiandad perdió en aquel tiempo no fue, sin embargo, pérdida para la civilización, sino todo lo contrario. Nadie podría haber adivinado que la Europa occidental dominaría más tarde, tanto en Poder como en cultura. A nosotros nos parece que la civilización europea del Occidente es la civilización, pero esto es un punto de vista muy estrecho. La mayor parte del contenido cultural de nuestra civilización nos viene del Mediterráneo, de los griegos y judíos. En cuanto al Poder, la Europa occidental dominó desde las guerras púnicas hasta la caída de Roma, o sea aproximadamente, durante seis siglos, desde 200 antes del cristianismo hasta 400 d. C. Luego, ningún Estado de Europa occidental se podría comparar, en Poder, con China, Japón o el Califato.

Nuestra superioridad desde el Renacimiento se debe, en parte, a la ciencia y a la técnica científica, en parte también a las instituciones políticas que se formaron poco a poco durante la Edad Media. No hay razón, en la naturaleza de las cosas, para que esta superioridad deba continuar. En la Segunda Guerra Mundial, la gran fuerza militar, lo han demostrado Rusia, China y el Japón. Todos estos países reúnen la técnica del Occidente con la ideología del Oriente: bizantina, confuciana o sintoísta. La India, si se libera, contribuirá con otro elemento oriental. Parece probable que durante los próximos siglos, la civilización —si sobrevive— será más diversa de lo que ha sido desde el Renacimiento. Hay un imperialismo de la cultura que es más difícil de vencer que el del Poder. Mucho después de la caída del Imperio occidental —en realidad, hasta la Reforma— toda la cultura europea conserva un tinte de imperialismo romano. Ahora tiene para

nosotros un sabor imperialista europeo-occidental. Creo que si queremos sentirnos a gusto en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial, tendremos que admitir a Asia en un plano de igualdad en nuestros pensamientos, no solamente en el sentido político, sino también en el cultural. Qué cambios traerá consigo, no lo sé, pero estoy convencido de que serán profundos y de la mayor trascendencia.

CAPÍTULO VIII

Juan Escoto

Juan Escoto, o Johannes Scotus, al que se le asocia a veces Eriúgena o Erígena,[5] es el personaje más impresionante del siglo IX; hubiera sido menos sorprendente si hubiera vivido en el siglo V o XV. Era irlandés, neoplatónico, conocedor perfecto del griego, pelagiano, panteísta. Pasó gran parte de su vida bajo la protección de Carlos el Calvo, rey de Francia, y aunque estaba ciertamente lejos de ser ortodoxo, se libró, sin embargo —en cuanto sabemos—, de la persecución. Puso la razón por encima de la fe, y no se preocupó en absoluto de la autoridad de los eclesiásticos; sin embargo, se apeló a su juicio para decidir las controversias.

Para comprender esta figura debemos dirigir nuestra atención, por de pronto, hacia la cultura irlandesa en los siglos que siguen a San Patricio. Aparte del lamentable hecho de que San Patricio era inglés, hay otras dos circunstancias no menos sensibles: primero, que hubo cristianos en Irlanda antes que marchara allí; segundo, que, haya hecho lo que fuere por el cristianismo irlandés, no se debe a él la cultura irlandesa. En la época de la invasión de Galia (dice un autor galo) primeramente por Atila, después por los godos, vándalos y Alarico, «todos los hombres cultos que estaban allende el mar huyeron más allá; es decir, a Irlanda. Y dondequiera que fueron, llevaron a los habitantes de esas regiones un enorme progreso en la cultura».[6]

Si alguno de estos hombres buscó refugio en Inglaterra, los anglos, sajones y jutlandios los deben haber barrido, pero los que fueron a Irlanda lograron, junto con los misioneros, trasplantar gran parte del conocimiento

y de la civilización que desapareció del continente. Se puede creer con buenas razones que en los siglos VI, VII y VIII sobrevivió el conocimiento del griego y de los clásicos latinos entre los irlandeses.[7] El griego se conoció en Inglaterra desde el tiempo de Teodoro, arzobispo de Canterbury (669-690), griego, educado en Atenas; también puede haberse extendido en el Norte por misioneros irlandeses. «Durante la segunda parte del siglo VII —dice Montague James—, en Irlanda, la sed de saber era muy intensa y se trabajó mucho en la enseñanza. La lengua latina (y en menor grado el griego) se estudió desde el punto de vista del erudito. Entonces, obligados en primer lugar por el celo de los misioneros y después por las difíciles circunstancias del país, se pasaron en gran número al continente, y lograron encontrar fragmentos de la literatura que ya habían aprendido a estimar».[8] Enrique de Auxerre, hacia 876, describe esta influencia de los eruditos irlandeses: «Irlanda, despreciando los peligros del mar, está emigrando casi en masa con su multitud de filósofos a nuestras costas, y los más cultos se condenan al exilio voluntariamente para cumplir el ruego de Salomón el Sabio», esto es, el rey Carlos el Calvo.[9]

En muchas épocas, las vidas de los eruditos han sido forzosamente nómadas. En los comienzos de la filosofía griega, muchos de los filósofos habían huido de los persas; al final, en el período de Justiniano, se refugiaron entre los persas. En el siglo V, como acabamos de ver, los hombres cultos huyeron de Galia a las islas occidentales para librarse de los germanos; en el siglo IX salieron de Inglaterra e Irlanda para huir de los escandinavos. En nuestros días, los filósofos alemanes tuvieron que huir aún más al Occidente para salvarse de sus compatriotas. Quisiera saber si pasará mucho tiempo hasta que se realice el reflujo.

Se sabe demasiado poco de los irlandeses en aquellos días en que conservaban para Europa la tradición de la cultura clásica. Esta erudición estaba relacionada con los monasterios y llena de piedad, como muestran sus libros penitenciales; pero no parece haber tenido mucho que ver con las sutilezas teológicas. Siendo un cuerpo monástico más que episcopal, no tenía la finalidad administrativa que caracterizó al clero del continente,

empezando con Gregorio el Grande. Y estando en general desconectado de Roma, consideró al Papa como se le consideró en los tiempos de San Ambrosio, no después. Pelagio, aunque probablemente bretón, es tratado por algunos como irlandés. Es probable que su herejía perdurara en Irlanda, donde la autoridad no la pudo extirpar como hizo en Galia. Estas circunstancias explican la libertad extraordinaria y la novedad de las especulaciones de Juan Escoto.

El comienzo y fin de la vida de Juan Escoto son desconocidos; conocemos solamente el período medio, cuando le dio ocupación el rey de Francia. Se supone que nació alrededor del 800 y que murió en el 877, pero ambas fechas son inciertas. Estuvo en Francia durante el Papado de Nicolás I, y volvemos a encontrar en su vida las figuras que aparecen relacionadas con este Papa: Carlos el Calvo, el emperador Miguel y el mismo Papa.

Juan fue invitado por Carlos el Calvo en el año 843 y colocado por él a la cabeza de la escuela de la corte. Una disputa respecto a la predestinación y el libre albedrío surgió entre Gottschalk, un monje, y el importante clérigo Hincmar, arzobispo de Reims. El fraile era partidario de la predestinación; el arzobispo, de la libre voluntad. Juan apoyó al arzobispo en un tratado *Sobre la divina predestinación*, pero era demasiado poco prudente. El tema era espinoso; Agustín lo había tratado en sus escritos contra Pelagio, pero era peligroso estar de acuerdo con Agustín, y aún más ponerse en franco desacuerdo con él. Juan apoyó el libre albedrío, y esto podía haber pasado sin crítica, pero lo que provocó la indignación fue el carácter puramente filosófico de su argumento. No es que se opusiera a lo que en teología era aceptado, pero sostuvo la autoridad igual o incluso superior de una filosofía independiente de la revelación. Defendió que la razón y la revelación son igualmente fuentes de la verdad y, por lo tanto, no pueden estar opuestas; pero si lo fueran, siempre tendría preferencia la razón. La verdadera religión, dijo, es filosofía verdadera; pero, viceversa, la filosofía verdadera es religión verdadera. Su obra fue condenada por dos concilios, en 835 y 859; en el primero fue calificada de «gachas escocesas».

Se libró del castigo, sin embargo, merced al apoyo del rey, con el cual se debe de haber llevado bien. Si Guillermo de Malmesbury es fidedigno, el

rey, cuando Juan estaba comiendo con él, le preguntó: «¿Qué separa a un Escoto de un tonto?». Y Juan replicó: «Sólo la mesa de comer». El rey murió en 877, y después de esta fecha no se sabe nada respecto a Juan. Algunos suponen que también murió en ese mismo año. Hay leyendas que cuentan que fue invitado a Inglaterra por Alfredo el Grande, y siendo abad de Malmesbury o Athelney fue asesinado por los monjes. Esta desgracia, sin embargo, parece haberle ocurrido a otro Juan.

La siguiente obra de Juan fue una traducción del griego del pseudo Dionisio. Esta obra tuvo mucha fama en la primera Edad Media. Cuando San Pablo predicó en Atenas «ciertos hombres se convirtieron y creyeron: entre ellos estaba Dionisio el Areopagita» (Hechos, XVII, 34). Nada se sabe hoy sobre este hombre, pero en la Edad Media se sabía mucho más. Había ido a Francia y fundado la abadía de Saint-Denis; por lo menos, así dijo Hilduino, abad justamente antes de la llegada de Juan a Francia. Además, era el famoso autor de una obra importante que reconciliaba el neoplatonismo con el cristianismo. La fecha de esta obra es desconocida; fue seguramente antes de 500 y después de Plotino. Era muy conocida y admirada en el Oriente, pero en el Occidente no se la conoció de modo general hasta que el emperador Miguel, en 827, mandó una copia a Luis el Pío, que la entregó al mencionado abad Hilduino. Éste, creyendo que lo había escrito un alumno de San Pablo, el famoso fundador de su abadía, quería conocer su contenido; pero nadie supo traducir el griego hasta que vino Juan. Hizo la traducción con gusto, puesto que sus propias ideas se parecían mucho a las del pseudo Dionisio, que desde entonces tuvo gran influencia sobre la filosofía católica en el Occidente.

La traducción de Juan fue enviada al papa Nicolás en 860. El Papa se ofendió porque no le había pedido permiso antes de publicar la obra, y ordenó a Carlos que mandase a Juan a Roma, pero este mandato se echó en olvido. En cuanto a la sustancia, y más especialmente a la erudición demostrada por esta traducción, no tuvo nada que objetar. A su bibliotecario Anastasio, que conocía bien el griego, se le pidió parecer; estaba asombrado de que un hombre de un país remoto y bárbaro pudiera haber poseído tan profundo conocimiento de este idioma.

La obra más grande de Juan (en griego) se llama *Sobre la división de la Naturaleza*. Este libro era lo que en tiempos escolásticos hubiera sido denominado *realista*; es decir, sostuvo, como Platón, que los universales son anteriores a los particulares. Incluye en *Naturaleza* no solamente lo que existe, sino también lo que no es. La naturaleza entera se divide en cuatro clases: 1) lo que crea y no es creado; 2) lo que crea y es creado; 3) lo que es creado, pero no crea; 4) lo que no crea ni es creado. El primero, evidentemente, es Dios. El segundo, son las ideas (platónicas) que subsisten en Dios. El tercero, son las cosas en el espacio y en el tiempo. El cuarto, sorprendentemente, es de nuevo Dios, no como Creador, sino como fin y propósito de todas las cosas. Todo lo que emana de Dios tiende a volver a él; así el final de todas estas cosas es el mismo que el principio. El puente entre el Uno y los muchos es el Logos.

En el reino del no-existir incluye varias cosas, por ejemplo, objetos físicos que no pertenecen al mundo inteligible, y el pecado, porque significa pérdida del modelo divino. Lo que crea y no es creado solamente tiene una subsistencia esencial; es la esencia de todas las cosas. Dios es el principio, medio y fin de las cosas. La esencia de Dios es incognoscible al hombre e incluso a los ángeles. Incluso a sí mismo, Él es, en cierto modo, incognoscible: «Dios no se conoce a sí mismo porque no es un *Qué*; en cierto aspecto, es incomprensible a sí mismo y a todo intelecto».[10]

En el ser de las cosas se puede ver el ser de Dios; en el orden de ellas, Su sabiduría; en su movimiento, Su vida. Su ser es el Padre; Su sabiduría, el Hijo; Su vida, el Espíritu Santo. Pero Dionisio tiene razón cuando dice que ningún nombre puede afirmarse de Dios verdaderamente. Existe una teología positiva en la que se dice que Él es la verdad, bondad, esencia, etc., pero tales afirmaciones son sólo verdad simbólicamente, porque todos estos predicados tienen una antítesis; pero Dios no tiene antítesis.

La clase de cosas que crean y al mismo tiempo son creadas abarca el total de las causas primeras, prototipos o ideas platónicas. La totalidad de estas primeras causas es el Logos. El mundo de las ideas es eterno y, sin embargo, creado. Bajo la influencia del Espíritu Santo, estas primeras causas originan el mundo de cosas especiales, cuya materialidad es ilusoria.

Cuando se dice que Dios «creó las cosas de la nada», esta *nada* se ha de entender como Dios mismo, en el sentido en que Él trasciende todo conocimiento.

La creación es un proceso eterno: la sustancia de todas las cosas finitas es Dios. La criatura no es un ser distinto de Dios. La criatura subsiste en Dios, y Dios se manifiesta en la criatura de una manera inefable. «La Santísima Trinidad se ama en sí misma y en nosotros;[11] se ve y mueve por sí misma».

El pecado tiene su fuente en la libertad: surgió porque el hombre se volvió a sí mismo en vez de hacia Dios. El mal no tiene su causa en Dios, porque en Dios no hay idea del mal. El mal es no-ser y no tiene causa, porque si la tuviese sería necesario. El mal es privación del bien.

El Logos es el principio que devuelve los muchos al Uno, y el hombre a Dios; así es el Salvador del mundo. Por la unión con Dios, la parte del hombre que efectúa la unión se hace divina.

Juan está en desacuerdo con los aristotélicos al rechazar sustancialmente las cosas particulares. Llama a Platón el cenit de los filósofos. Pero sus tres primeras clases de ser se derivan indirectamente de la idea de Aristóteles del motor inmóvil, inmóvil y movido, movido pero inmóvil. La cuarta clase del ser del sistema de Juan que ni crea ni es creado, se deriva de la doctrina de Dionisio de que todas las cosas vuelven a Dios.

La falta de ortodoxia de Juan se evidencia en este resumen. Su panteísmo, que rechaza la realidad sustancial de las criaturas, es contrario a la doctrina cristiana. Su interpretación de la creación de la *nada* es tal que un teólogo prudente no podía aceptarla. Su trinidad, que se parece mucho a la de Plotino, no mantiene la igualdad de las Tres Personas, aunque intenta defenderse en este punto. Su independencia de espíritu se revela en estas herejías, y sorprende en el siglo IX. Su punto de vista neoplatónico puede quizá haber sido corriente en Irlanda, como lo fue entre los Padres Griegos de los siglos IV y V. Puede ser que, si supiéramos más sobre el cristianismo irlandés desde el siglo V al IX, nos sorprendería menos. Por otro lado, quizá la mayoría de sus herejías se hayan de atribuir a la influencia del pseudo

Dionisio, quien por la supuesta relación suya con San Pablo fue considerado, erróneamente, como ortodoxo.

Su idea de que la creación era eterna es naturalmente herética y le obliga a decir que el relato del Génesis es alegórico. El paraíso y la caída de Adán no se deben tomar literalmente. Como todos los panteístas, la dificultad reside para él en el pecado. Sostiene que el hombre no tuvo originalmente pecado, ni distinción de sexo. Lo cual, sin duda, contradice a la afirmación de que «Los creó macho y hembra». Según Juan, fue solamente consecuencia del pecado el que los seres humanos se dividieran en hombre y mujer. La mujer encarna la naturaleza sensual y depravada del hombre. Al final, otra vez desaparecerá la diferencia entre los sexos y tendremos un cuerpo completamente espíritu.[12] El pecado consiste en la voluntad mal guiada, en la suposición falsa de que es bueno algo que no lo es. Su castigo es natural; consiste en descubrir la vanidad de los deseos pecaminosos. Pero el castigo no es eterno. Como Orígenes, Juan sostiene que incluso los diablos se salvarán al final, aunque más tarde que los demás seres.

La traducción de Juan del pseudo Dionisio tuvo una gran influencia sobre el pensamiento medieval, pero su *magnum opus* sobre la división de la naturaleza tuvo poca. Fue repetidamente condenada como herética y, por fin, en 1225, el papa Honorio III ordenó que todos los ejemplares fuesen quemados. Afortunadamente, esta orden no fue cumplida.

CAPÍTULO IX

La reforma eclesiástica en el siglo XI

Por primera vez desde la caída del Imperio occidental, Europa, en el siglo XI, hizo rápidos progresos que no se perdieron después. Hubo un avance en el renacimiento carolingio, pero no se afianzó. En el siglo XI, la mejora fue duradera y polifacética. Comenzó con la reforma monástica; después se extendió al Papado y al gobierno de la Iglesia; hacia el fin del siglo surgieron los primeros filósofos escolásticos. Los sarracenos fueron expulsados de Sicilia por los normandos; los húngaros, convertidos al cristianismo, cesaron en sus piraterías. Las conquistas de los normandos en Francia e Inglaterra salvaron a estos países de futuras incursiones escandinavas. La arquitectura, que hasta entonces había sido bárbara, excepto donde predominaba la influencia bizantina, alcanzó un rápido apogeo. El nivel de la enseñanza subió mucho entre el clero, y considerablemente en la aristocracia laica.

El movimiento de reforma, en sus primeras fases, se efectuó en la mente de sus promotores exclusivamente por motivos morales. El clero, tanto regular como secular, había contraído malas costumbres, y los hombres serios querían que vivieran más conforme a sus principios. Pero detrás de este motivo puramente moral había otro, al principio quizá inconsciente, pero poco a poco más manifiesto. Este motivo era realizar la separación entre el clero y los laicos, y al mismo tiempo aumentar el Poder del primero. Por tanto, era natural que la victoria de la reforma en la Iglesia debía terminar directamente en un conflicto violento entre el emperador y el Papa.

Los sacerdotes habían formado una casta aparte, poderosa en Egipto, Babilonia y Persia, pero no en Grecia o en Roma. En la primitiva Iglesia cristiana, la diferencia entre el clero y los laicos surgió paulatinamente; cuando oímos hablar de los *obispos* en el Nuevo Testamento, esta palabra no significa lo que hoy. La separación del clero del resto de la población tenía dos aspectos, uno doctrinal y otro político. El político dependía del doctrinal. El clero poseía ciertos poderes sobrenaturales, especialmente en relación con los sacramentos —excepto el bautismo, que podían administrarlo los laicos—. Sin la ayuda del clero era imposible el matrimonio, la absolución y la extremaunción. Aún más importante en la Edad Media era la transubstanciación: solamente un sacerdote podía hacer el milagro de la misa. Solamente, en el siglo XI, la doctrina de la transubstanciación se convirtió en artículo de fe, aunque mucho tiempo antes se había creído ya así.

Por sus poderes sobrenaturales, los clérigos podían determinar si un hombre pasaría la eternidad en el Cielo o en el infierno. Si moría excomulgado, iba al infierno; si moría después de que el sacerdote había realizado las adecuadas ceremonias, iría al fin al Cielo si se había arrepentido debidamente y confesado. Antes de ir al Cielo, sin embargo, tendría que sufrir cierto tiempo —quizá mucho— las penas del purgatorio. Los sacerdotes podían abreviar este tiempo diciendo misas por su alma, lo cual hacían mediante una remuneración conveniente.

Todo esto, bien entendido, lo creían sincera y firmemente los sacerdotes y los laicos; no sólo era una creencia oficialmente profesada. Una y otra vez, el poder sobrenatural del clero le dio la victoria sobre los poderosos príncipes a la cabeza de sus ejércitos. Este poder, sin embargo, estuvo limitado de dos maneras: por las inexorables pasiones de los laicos, y por división entre el clero. Los habitantes de Roma, hasta la época de Gregorio VII, mostraron poco respeto por la persona del Papa. Querían asaltarle, encarcelarle, envenenarle o luchar contra él, siempre que sus luchas turbulentas y rivales los indujeron a tales acciones. ¿Cómo era esto compatible con sus creencias? En parte, indudablemente, la explicación está en la mera carencia de freno; en parte, en la idea de que uno puede

arrepentirse en el lecho de muerte. Otra razón, que influía menos en Roma que en otra parte, era que los reyes podían doblegar la voluntad de los obispos en sus reinos y asegurarse así bastante magia sacerdotal para salvarse de la condenación. La disciplina de la Iglesia y un gobierno unificado eclesiástico eran, por lo tanto, esenciales para el Poder del clero. Estas finalidades estaban aseguradas durante el siglo XI como parte de la reforma moral del clero.

El Poder del clero como conjunto solamente podía asegurarse con sacrificios muy considerables por parte del eclesiástico individualmente. Los dos grandes males contra los que todos los reformadores clericales dirigían sus esfuerzos eran la simonía y el concubinato. Diremos algo sobre estos puntos.

Gracias a las dádivas de los piadosos, la Iglesia se había hecho rica. Muchos obispos tenían enormes fincas, e incluso los párrocos llevaban en general una vida relativamente holgada para aquellos tiempos. El nombramiento de los obispos estaba prácticamente en manos del rey, pero algunas veces también lo efectuaron algunos nobles feudales subordinados. El rey tenía la costumbre de vender los obispados; esto constituyó, en efecto, una parte esencial de sus ingresos. El obispo, a su vez, vendía los cargos eclesiásticos de que podía disponer. Esto era público. Gerberto (Silvestre II) habló de los obispos de la manera siguiente, poniendo en su boca: «Di oro y he recibido el obispado; pero no temo perderlo si me comporto como debo. Ordeno a un sacerdote y recibo oro; hago un diácono y obtengo un montón de plata. Teniendo en cuenta el oro que di, tengo aún más ahora en mi bolsillo».[13] Pedro Damián, en Milán, en 1059, descubrió que todo clérigo en su ciudad, empezando por el arzobispo, había sido culpable de simonía. Y este estado de cosas no era, ni mucho menos, excepcional.

La simonía, naturalmente, era un pecado. Pero ésta no era la única objeción contra ella. Resultó que los ascensos eclesiásticos se consiguieron mediante dinero y no por mérito; afianzó más la autoridad laica en el nombramiento de los obispos, y la subordinación de los obispos a los gobernantes seglares. Y tendía a hacer del episcopado una parte del sistema

feudal. Además, cuando un hombre había comprado el cargo deseaba, naturalmente, recuperar su dinero, de modo que le preocupaban los intereses terrenales más que los espirituales. Por estas razones la campaña contra la simonía constituía una parte necesaria en la lucha del clero por el Poder.

Consideraciones muy parecidas son aplicables al celibato clerical. Los reformadores del siglo XI hablaron frecuentemente del *concubinato*, cuando más correcto hubiera sido hablar de *matrimonio*. Los monjes, desde luego, no podían casarse a causa del voto de castidad, pero no había una manifiesta prohibición del matrimonio para el clero secular. En la Iglesia oriental, hasta hoy, los párrocos pueden casarse. En el Occidente, en el siglo XI, la mayoría de los párrocos estaban casados. Los obispos, por su parte, se referían a la sentencia de San Pablo: «Un obispo debe ser intachable, marido de una sola esposa».[14] No había la misma manifiesta profesión moral en el asunto de la simonía, pero en la insistencia sobre el celibato clerical hubo motivos políticos muy parecidos a los de la campaña contra la simonía.[15]

Cuando los sacerdotes estaban casados, querían, naturalmente, transmitir la propiedad de la iglesia a sus hijos. Lo podían hacer legalmente si sus hijos eran también sacerdotes; por lo tanto, uno de los primeros pasos de la reforma, cuando se hizo fuerte, fue prohibir la ordenación de los hijos de sacerdotes.[16]

Pero en la confusión de aquellos tiempos existía el peligro de que si los sacerdotes tenían hijos encontrarían medios de enajenar ilegalmente porciones de las tierras de la Iglesia. Además de esta consideración económica, también existía el hecho de que si un sacerdote era hombre con familia como sus vecinos, les parecería menos singular. Desde el siglo V en adelante, por lo menos, existió una gran admiración por el celibato, y si el clero tenía que exigir respeto, del cual dependía su Poder, era sumamente conveniente que estuviesen claramente separados de los demás por la privación del matrimonio. Los reformadores mismos, sin duda, creían sinceramente que el estado del matrimonio, aunque no realmente pecaminoso, era inferior al celibato, y sólo se permitía a la debilidad de la

carne. San Pablo dice «si no pueden contenerse, que se casen»,[17] pero un hombre verdaderamente santo debía ser capaz de *contenerse*. Por tanto, el celibato clerical era esencial para la autoridad moral de la Iglesia.

Después de estos preliminares generales, llegamos a la verdadera historia del movimiento de reforma, en la Iglesia del siglo XI.

El comienzo se remonta a la fundación de la abadía de Cluny en 910 por Guillermo el Pío, duque de Aquitania. Esta abadía fue desde el principio independiente de toda autoridad externa, excepto de la del Papa; además, su abad poseía autoridad sobre otros monasterios que le debían su origen. La mayoría de los monasterios eran ricos y de moral relajada; Cluny, aunque evitando el ascetismo extremo, procuraba conservar la decencia y el decoro. El segundo abad, Odón, se marchó a Italia y se encargó de la vigilancia de varios monasterios romanos. No siempre tuvo éxito. «Farfa, dividido por un cisma entre dos abades rivales que habían asesinado a su predecesor, oponía resistencia a la intromisión de los monjes de Cluny por Odón y se desembarazaron por medio del veneno del abad que Alberico instituyó por la fuerza armada».[18] (Alberico era el gobernante de Roma que había invitado a Odón). En el siglo XII, el celo reformador de Cluny se enfrió. San Bernardo le reprochaba su pomposa arquitectura; como todos los hombres serios de su época consideró los edificios eclesiásticos espléndidos como una señal de orgullo pecaminoso.

Durante el siglo XI, otras varias órdenes fueron fundadas por los reformadores. Romualdo, ermitaño asceta, fundó la Orden camaldulense en 1012; Pedro Damián, sobre el cual hablaremos brevemente, fue su sucesor. Los cartujos, que nunca habían cesado en su austeridad, fueron fundados por Bruno de Colonia en 1084. En 1098 se fundó la Orden cisterciense, y en 1113 San Bernardo se unió a ella. Se atenía estrictamente a la Orden benedictina. Prohibió las ventanas de cristal de color. Para las labores del campo se valía de *conversos*, o hermanos legos. Estos hombres hacían los votos, pero les estaba prohibido aprender a leer y escribir; se los utilizó principalmente en la agricultura, pero también en otros trabajos como la arquitectura. La abadía de Fountains, en Yorkshire, es cisterciense y una

obra notable, teniendo en cuenta que eran hombres persuadidos de que toda belleza provenía del diablo.

Como se deducirá del caso de Farfa, que no era ni mucho menos único, los reformadores monásticos necesitaban mucho valor y energía. Donde tuvieron éxito fueron apoyados por las autoridades seglares. Fueron estos hombres y sus seguidores los que hicieron posible la reforma del Papado, primero, y luego de la Iglesia en general.

La reforma del Papado, sin embargo, fue al principio sobre todo obra del emperador. El último Papa dinástico fue Benedicto IX, elegido en 1032; se dice que solamente tenía doce años entonces. Era hijo de Alberico de Túsculo, a quien ya encontramos al hablar del abad Odón. Cuando fue mayor, se hizo cada vez más desenfrenado, chocando incluso con los romanos. Por fin, su maldad alcanzó tal límite, que decidió dejar el Papado para poder casarse. Lo vendió a su padrino, después Gregorio VI. Éste, aunque había adquirido el Papado por medio de simonía, fue un reformador; era amigo de Hildebrando (Gregorio VII). Sin embargo, la forma en que obtuvo el Papado fue demasiado escandalosa para pasarla por alto. El joven emperador Enrique III (1039-1056) era un reformador piadoso, que había renunciado a la simonía a costa de sus ingresos, reservándose solamente el derecho de nombrar obispos. Llegó a Italia en 1046, a la edad de veintidós años y destituyó a Gregorio VI, acusándole de simonía.

Enrique III conservó durante todo su reinado el Poder de hacer y deshacer papas que, sin embargo, ejerció sabiamente en interés de la reforma. Tras desembarazarse de Gregorio VI, nombró a un obispo alemán, Suiggero de Bamberg; los romanos renunciaron a los derechos de elección que habían exigido y muchas veces practicado, casi siempre inmoralmente. El nuevo Papa murió al año siguiente, y su sucesor también murió de modo inmediato —envenenado, según se dijo—. Enrique III eligió después a uno de sus parientes, Bruno de Toul, más tarde León IX (1049-1054). Fue un reformador serio, que viajó mucho y celebró muchos concilios; quiso combatir a los normandos en el sur de Italia, pero no logró vencerlos. Hildebrando era amigo suyo y casi podría llamarse su discípulo. A su

muerte, el emperador nombró otro Papa más, Gebhardo de Eichstadt, después Víctor II, en el año 1055. Pero el emperador murió un año después y el Papa al año siguiente. Desde entonces, las relaciones del emperador con el Papa fueron menos cordiales. El Papa, habiendo adquirido una autoridad moral con ayuda de Enrique III, exigió primero independencia del emperador, y luego la superioridad sobre él. Así comenzó el gran conflicto que duró doscientos años y terminó con la derrota del emperador. A la larga, por consiguiente, la política de Enrique III respecto a la reforma del Papado fue acaso de corta visión.

El emperador siguiente, Enrique IV, reinó durante cincuenta años (1056-1106). Al principio era menor de edad y la regencia la ejerció su madre, la emperatriz Inés. Esteban IX fue Papa durante un año, y a su muerte los cardenales eligieron uno, mientras que los romanos, reafirmando los derechos que habían cedido antes, eligieron otro. La emperatriz ayudó a los cardenales, cuyo pretendiente tomó el nombre de Nicolás II. Aunque su pontificado solamente duró tres años, fue importante. Hizo la paz con los normandos, independizando así al Papado del emperador. En su tiempo, el modo en que eran elegidos los papas se determinaba por un decreto, según el cual la elección se hizo primero por los obispos cardenales, después por los otros cardenales, y por último por el clero y el pueblo de Roma, cuya participación, se deduce, había de ser puramente formal. En realidad, los obispos cardenales tenían que elegir al Papa. La elección debía celebrarse en Roma, si era posible, pero podía efectuarse en cualquier otra parte, si las circunstancias hacían difícil la elección en Roma, o incluso indeseable. El emperador no tenía ningún derecho a intervenir. Este decreto, aceptado después de muchas luchas, representa un paso esencial en la emancipación del Papado de la intervención de los laicos.

Nicolás II decretó que en el futuro las ordenaciones de hombres culpables de simonía no eran válidas. El decreto no tuvo validez retroactiva, porque habría invalidado entonces la gran mayoría de las ordenaciones de los sacerdotes existentes.

Durante el pontificado de Nicolás II, empezó una lucha interesante en Milán. El arzobispo, siguiendo la tradición ambrosiana, pidió cierta

independencia del Papa. Él y su clero estaban aliados a la aristocracia y se oponían fuertemente a la reforma. Las clases mercantiles y bajas, por otro lado, deseaban que el clero fuese piadoso; hubo rebeliones en favor del celibato clerical, y un movimiento de reforma poderoso llamado *Patarine*, contra el arzobispo y sus partidarios. En 1059, el Papa, para apoyar la reforma, mandó a Milán como legado al eminente San Pedro Damián. Damián era el autor de un tratado *Sobre la divina omnipotencia* que mantenía que Dios puede hacer cosas opuestas a la ley de la contradicción, y puede aniquilar el pasado. (Esta idea fue rechazada por Santo Tomás y desde entonces ha sido heterodoxa). Era enemigo de la dialéctica y consideraba la filosofía como sierva de la teología. Como hemos visto, fue un seguidor del ermitaño Romualdo, y se ocupó contra su propio deseo de los asuntos. Su santidad era tan grande que hizo falta mucha persuasión para que accediese a ayudar a la campaña de la reforma; cedió a los ruegos del Papa. En Milán, en 1059, pronunció un discurso contra la simonía a los clérigos reunidos. Al principio estaban tan furiosos que su vida corrió peligro, pero por fin su elocuencia los ganó, y con lágrimas se confesaron culpables. Además prometieron obediencia a Roma. Bajo el siguiente Papa hubo una disputa con el emperador sobre la sede de Milán, en la que con ayuda de los *Patarines* el Papa quedó finalmente victorioso.

A la muerte de Nicolás II, en 1061, siendo Enrique IV mayor de edad, hubo una disputa entre él y los cardenales respecto a la sucesión al Papado. El emperador no había aceptado el decreto de elección, y no estaba dispuesto a renunciar a sus derechos en la elección del Papa. La discusión duró tres años, mas al final prevaleció la elección de los cardenales, sin prueba definitiva de fuerza entre el emperador y la curia. Lo decisivo fue el mérito evidente del Papa propuesto por los cardenales, quien era hombre de virtud y experiencia, y había sido discípulo de Lanfranco (después arzobispo de Canterbury). La muerte de este Papa, Alejandro II, en 1073, fue seguida de la elección de Hildebrando (Gregorio VII).

Gregorio VII (1073-1085) es uno de los papas más eminentes. Mucho tiempo había sido preeminente y ejercido gran influencia sobre la política pontificia. A él se debe que el papa Alejandro II bendijera la empresa

inglesa de Guillermo el Conquistador; favoreció a los normandos tanto en Italia como en el Norte. Fue protegido de Gregorio VI, quien compró el Papado para combatir la simonía; después de la destitución de este Papa, Hildebrando pasó dos años en el exilio. La mayor parte del final de su vida transcurrió en Roma. No era hombre culto, pero estaba muy inspirado por San Agustín, cuyas doctrinas aprendió de segunda mano de su héroe Gregorio el Grande. Siendo Papa se creyó el representante de San Pedro. Esto le dio mucha confianza en sí mismo, no justificada desde el punto de vista mundano. Admitió que la autoridad del emperador era también de origen divino: primeramente, comparó al Papa y al emperador a los dos ojos; después, al reñir con el emperador, con el Sol y la Luna: el Papa, naturalmente, representaba al Sol. El Papa debía ser supremo en moral, y, por lo tanto, tener derecho a destituir al emperador si éste era inmoral. Y nada podía ser más inmoral que hacer resistencia al Papa. Todo esto lo creyó sincera y profundamente.

Gregorio VII hizo más que cualquier Papa anterior para reforzar el celibato clerical. En Alemania el clero opuso resistencia, y por ésta, como por otras razones, apoyaron al emperador. Los laicos, sin embargo, prefirieron en todas partes el celibato de sus sacerdotes. Gregorio promovió rebeliones de los laicos contra los sacerdotes casados y sus esposas, en las que ambos sufrieron brutales ataques. Exigió de los laicos que no asistiesen a misa cuando la celebrase un clérigo recalcitrante. Decretó que los sacramentos del clero casado eran inválidos y que éstos no debían entrar en la Iglesia. Todo ello provocó la oposición del clero y el apoyo de los laicos; incluso en Roma, donde la vida de los papas corría peligro habitualmente, era popular.

En la época de Gregorio comenzó la gran disputa respecto a las *investiduras*. Cuando era consagrado un obispo, se le investía con un anillo y un báculo como símbolos de su cargo. Los entregaba el emperador o el rey (según el lugar), como señor supremo del obispo. Gregorio insistió en que debía entregarlos el Papa. La disputa formó parte de la obra de separación de lo eclesiástico de la jerarquía feudal. Duró mucho tiempo, pero al final el Papado resultó completamente victorioso.

La lucha que llevó al acto de Canosa empezó con la discusión sobre el arzobispado de Milán. En 1075, el emperador, con ayuda de los sufragáneos, nombró un arzobispo; el Papa tomó esto como atentado contra sus prerrogativas y amenazó al emperador con la excomunión y la destitución. El emperador se vengó, convocando un concilio de obispos en Worms, donde los obispos negaron la obediencia al Papa. Le escribieron una carta acusándole de adulterio y perjurio y (aún peor) de malos tratos a los obispos. El emperador también le escribió una carta en la que protestaba de que estaba por encima de todo juicio terrenal. El emperador y sus obispos declararon destituido a Gregorio; Gregorio excomulgó al emperador y a sus obispos y los declaró —a su vez— destituidos. Así empezó la cosa.

Primeramente, la victoria fue ganada por el Papa. Los sajones, que antes se habían rebelado contra Enrique IV y después hecho la paz con él, de nuevo se levantaron; los obispos alemanes hicieron la paz con Gregorio. El mundo estaba asombrado por el trato que el Papa dio al emperador. De aquí que, al año siguiente (1077), Enrique decidiese pedir la absolución al Papa. En el rigor del invierno, con su esposa y su hijo pequeño y unos cuantos criados cruzó el paso del monte Cenis y se presentó suplicante ante el castillo de Canosa, donde se hallaba el Papa. Durante tres días el Papa le hizo esperar, descalzo y vestido de penitente. Por fin fue admitido. Habiendo cumplido la penitencia y jurado obedecer en el futuro las directrices del Papa al tratar con sus enemigos alemanes, fue perdonado y volvió a recibir la comunión.

La victoria del Papa, sin embargo, fue ilusoria. Había sido cogido entre las redes de su propia teología, una de las cuales ordenaba la absolución de los penitentes. Por extraño que parezca, lo venció Enrique, y creyó que el arrepentimiento de éste era sincero. Pronto descubrió su equivocación. No pudo seguir apoyando ya a los enemigos de Enrique, que vieron cómo los había traicionado. Desde este momento las cosas se volvieron contra él.

Los enemigos alemanes de Enrique eligieron un emperador rival llamado Rodolfo. El Papa, al principio, sosteniendo que era él quien debía decidir entre Enrique y Rodolfo, rehusó llegar a una solución. Por fin, en

1080, habiéndose dado cuenta de la falsedad del arrepentimiento de Enrique, se declaró por Rodolfo. En esta época, sin embargo, Enrique había vencido a la mayoría de sus adversarios en Alemania. Tenía un antipapa elegido por sus partidarios del clero, y entró con él en Roma, en 1084. Su antipapa le coronó en debida forma, pero tuvo que retirarse rápidamente ante los normandos, que se acercaron para salvar a Gregorio. Los normandos saquearon brutalmente Roma y se llevaron a Gregorio. Permaneció virtualmente su prisionero hasta su muerte al año siguiente.

Así parece que su política terminó con un desastre. Pero en realidad fue continuada, aunque más moderadamente, por sus sucesores. Se efectuó por el momento un compromiso favorable para el Papado, pero el conflicto era irreconciliable en el fondo. Sus fases sucesivas se tratarán en los capítulos siguientes.

Queda por decir algo del renacimiento intelectual en el siglo XI. El siglo X careció de filósofos, excepto Gerberto (el papa Silvestre II, 999-1003), e incluso éste era más bien matemático que filósofo. Pero en la última parte del siglo XI aparecieron poco a poco verdaderas lumbreras de la filosofía. Las más importantes fueron Anselmo y Roscelino, aunque algunos otros merecen mención. Sin excepción eran monjes partidarios del movimiento de reforma.

Pedro Damián, el más viejo de todos, ha sido mencionado ya. Berengario de Tours (muerto en 1088) es interesante en su calidad de racionalista. Creía que la razón es superior a la autoridad, y apeló a Juan Escoto para apoyar su idea, por lo cual fue condenado en última instancia. Berengario negó la transubstanciación y fue obligado dos veces a retractarse. Sus herejías fueron combatidas por Lanfranco en su libro *De corpore et sanguine Domini*. Lanfranco nació en Pavía, estudió Derecho en Bolonia y fue excelente dialéctico. Pero abandonó la dialéctica en favor de la teología y entró en el monasterio de Bec, en Normandía, donde dirigió una escuela. Guillermo el Conquistador le hizo arzobispo de Canterbury en 1070.

San Anselmo era, como Lanfranco, italiano, monje en Bec y arzobispo de Canterbury (1093-1109), en cuyo cargo obedeció los principios de

Gregorio VII y disputó con el rey. Su principal fama reside en la invención del «argumento ontológico» en favor de la existencia de Dios. Su argumento es el siguiente: definimos a *Dios* como el mayor objeto posible del pensamiento. Pero si un objeto del pensamiento no existe, otro exactamente igual a él, pero existente, es mayor.

Por lo tanto, el más grande de todos los objetos del pensamiento debe existir, porque si no otro, aún mayor, sería posible. Por lo tanto, Dios existe.

Este argumento no ha sido nunca aceptado por los teólogos. Fue entonces criticado de modo adverso; después fue olvidado hasta la segunda mitad del siglo XIII. Tomás de Aquino lo rechazó y entre los teólogos su opinión ha prevalecido desde entonces. Pero entre los filósofos ha tenido mejor suerte. Descartes lo resucitó en forma corregida; Leibniz creyó que podía ser válido, añadiendo una prueba de que Dios es *posible*. Kant consideró que lo había abolido de una vez para siempre. Sin embargo, en cierto modo, es la base del sistema de Hegel y los sucesores suyos, y vuelve a aparecer en el principio de Bradley: «Lo que puede y debe ser, es».

Evidentemente, un argumento que tiene una historia tan importante se debe tratar con respeto, valga o no. La cuestión verdadera es: ¿existe algo de lo que podamos pensar que por el mero hecho de que podamos pensar en ello existe, fuera de nuestro pensamiento? A todos los filósofos les gustaría decir que sí, porque es misión del filósofo sondear las cosas relativas al mundo más por el pensamiento que por la observación. Si la afirmación es la contestación correcta, existe un puente del pensamiento puro a las cosas; si no, no. En esta forma generalizada, Platón emplea una especie de argumento ontológico para probar la realidad objetiva de las ideas. Pero nadie antes de Anselmo había expuesto el argumento en su desnuda pureza lógica. Al ganar en pureza pierde en aceptación; pero también hay que atribuirlo a Anselmo.

Por lo demás, la filosofía de Anselmo se deriva principalmente de San Agustín, del que toma muchos elementos platónicos. Cree en las ideas platónicas, de las cuales deduce otra prueba de la existencia de Dios. Por los argumentos neoplatónicos cree que se prueba no solamente Dios, sino también la Trinidad. (Se recordará que Plotino tiene una Trinidad, aunque

un cristiano no podría aceptarla como ortodoxa). Anselmo considera la razón inferior a la fe. «Creo para comprender», dice. Siguiendo las huellas de Agustín, afirma que sin fe es imposible comprender. Dios, según él, no es *justo*, sino la *justicia*. Se recordará que Juan Escoto dice cosas parecidas. El origen común está en Platón.

San Anselmo, como sus predecesores en la filosofía cristiana, representa más la tradición platónica que la aristotélica. Por esta razón no posee las claras características de la filosofía llamada *escolástica*, que llegó a su culminación en Tomás de Aquino. Esta clase de filosofía comienza con Roscelino, contemporáneo de Anselmo, diecisiete años más joven que éste. Roscelino marca un nuevo comienzo y de él hablaremos en el capítulo próximo.

Al decir que la filosofía medieval fue hasta el siglo XIII principalmente platónica, hay que tener en cuenta que Platón, excepto en un fragmento del *Timeo*, se conocía solamente de segunda o tercera mano. Juan Escoto, por ejemplo, no pudo tener las ideas que tuvo si no por Platón, pero lo platónico en él procede del pseudo Dionisio. La fecha de este autor es incierta, mas parece probable que era discípulo de Proclo, el neoplatónico. También es probable que Juan Escoto no hubiera nunca oído hablar de Proclo, ni leído una línea de Plotino. Aparte del pseudo Dionisio, la otra fuente del platonismo en la Edad Media fue Boecio. Este platonismo fue, en muchos aspectos, distinto del que un estudiante moderno saca de los escritos originales de Platón. Omitió casi todo lo que no tenía relación evidente con la religión, y en la filosofía religiosa amplió y destacó determinados aspectos a expensas de otros. Este cambio en el concepto respecto a Platón ya lo había hecho Plotino. El conocimiento de Aristóteles era también fragmentario, pero en dirección contraria; todo lo que de él se conoció hasta el siglo XII fue la traducción de las *Categorías* y *De Emendatione*. Así se conceptuó a Aristóteles como mero dialéctico y a Platón solamente como filósofo religioso y autor de la teoría de las ideas. Durante el curso de la Edad Media estas dos concepciones parciales se corrigieron poco a poco, especialmente respecto a Aristóteles. Pero en lo que concierne a Platón este proceso no concluyó hasta el Renacimiento.

CAPÍTULO X

La cultura y la filosofía mahometanas

Los asaltos al Imperio de Oriente, África y España fueron distintos de los ataques de los bárbaros del Norte al Occidente, en dos aspectos: primero, el Imperio de Oriente perduró hasta 1453, cerca de mil años más que el de Occidente; segundo, los principales ataques al Imperio oriental se hicieron por los mahometanos, que no se convirtieron al cristianismo después de la conquista, sino que desarrollaron una importante civilización propia.

La hégira[19] con la que comienza la era de Mahoma, ocurre el 15 de julio de 622 d. C. Mahoma murió diez años después. Inmediatamente después de su muerte comenzaron las conquistas árabes, que se extendieron con extraordinaria rapidez. En el Este, Siria fue invadida en 634 y completamente sometida en el transcurso de dos años. En 637, Persia fue invadida; en el año 650 su conquista se puede dar por terminada. La India fue invadida en 664; Constantinopla, asediada en 669 (y nuevamente en 716-717). El movimiento hacia Occidente no se produjo tan de repente. Egipto fue conquistado alrededor de 642; Cartago no lo fue hasta 697. España, excepto un pequeño rincón del Noroeste, fue conquistada en 711-712. La expansión hacia el Oeste (excepto Sicilia y el sur de Italia) fue detenida por la derrota de los mahometanos en la batalla de Tours, en 732, justamente cien años después de la muerte del profeta. (Los turcos otomanos, que finalmente habían conquistado Constantinopla, pertenecen a un período posterior al que ahora tratamos).

Varias circunstancias facilitaban esta expansión. Persia y el Imperio oriental estaban agotadas por largas guerras. Los sirios, en gran parte

nestorianos, sufrieron la persecución de los católicos, mientras que los mahometanos toleraron todas las sectas de los cristianos a cambio del pago de tributos. Análogamente, en Egipto, los monofisitas, que eran la mayoría de la población, recibieron bien a los invasores. En África los árabes se unieron a los bereberes, a los que los romanos nunca habían subyugado completamente. Árabes y bereberes invadieron juntos España, donde los judíos, perseguidos por los visigodos, los apoyaron.

La religión del Profeta era un simple monoteísmo, sin complicaciones con la intrincada teología de la Trinidad y de la Encarnación. El Profeta no alegó ser divino, ni sus partidarios se lo atribuyeron. Resucitó la prohibición de los judíos respecto a hacer imágenes, y prohibió el vino. El deber de los fieles era conquistar la más grande porción del mundo posible para el Islam, pero sin perseguir a los cristianos, judíos o zoroastrianos —el «pueblo del Libro», como los llama el Corán—, esto es, aquellos que obedecieron las enseñanzas de una Escritura.

Arabia era, en su mayor parte, desierto, y cada vez menos capaz de alimentar su población. Las primeras conquistas de los árabes empezaron como meras incursiones de saqueo, que sólo se convirtieron en ocupaciones permanentes cuando la experiencia les hizo ver la debilidad del enemigo. De repente, en el transcurso de veinte años, los hombres acostumbrados a la dureza de una mísera existencia al borde del desierto se hicieron los amos de una de las más ricas regiones del mundo, capaces de disfrutar de todo lujo y de adquirir todos los refinamientos de una antigua civilización. Resistieron las tentaciones de su transformación mejor que la mayor parte de los bárbaros del Norte. Como habían conquistado su imperio sin graves luchas, había pocas cosas destruidas, y la administración civil apenas fue alterada. Tanto en Persia como en el Imperio bizantino el Gobierno civil había estado bien organizado. Las tribus árabes, al principio, no entendían nada de sus complicaciones, y a la fuerza aceptaron los servicios de los hombres que estaban ocupando tales puestos. Éstos, en su mayor parte, no se oponían a servir bajo sus nuevos amos. En efecto, el cambio facilitó su obra, puesto que los impuestos eran menores. La población, sin embargo, para eludir el tributo, cambió el cristianismo por el Islam.

El Imperio árabe era una monarquía absoluta bajo el califa, sucesor del Profeta, y heredó gran parte de su carácter sagrado. El califato era nominalmente electivo, pero pronto se hizo hereditario. La primera dinastía, la de los omeyas, que duró hasta 750, fue fundada por hombres que habían aceptado el mahometismo por conveniencia política, y siempre se opuso a los fieles fanáticos. Los árabes, aunque conquistaron gran parte del mundo en nombre de una nueva religión, no eran una raza muy religiosa; el motivo de sus conquistas era el saqueo y el deseo de riquezas más que la religión. Sólo por su falta de fanatismo le fue posible a un puñado de guerreros gobernar sin grandes dificultades gran cantidad de pueblos de civilización más elevada y de distinta religión.

Los persas, por el contrario, habían sido, desde tiempos muy anteriores, profundamente religiosos y altamente especulativos. Después de su conversión, hicieron del Islam algo mucho más interesante, religioso y filosófico de lo que había sido ideado por el Profeta y sus amigos mismos. Desde la muerte del yerno de Mahoma, Alí, en 661, los mahometanos se habían dividido en dos sectas, los sunni y los shiah. La primera es la más grande, la segunda es partidaria de Alí y considera a la dinastía omeya como usurpadora. Los persas siempre han pertenecido a la secta de shiah. En gran parte debido a la influencia de los persas, la dinastía omeya fue por fin arrojada, reemplazada por los abasidas que representaron los intereses persas. El cambio se hizo manifiesto por el traslado de la capital de Damasco a Bagdad.

Los abasidas eran políticamente más favorables a los fanáticos que los omeyas. Sin embargo, no tuvieron todo el Imperio. Un miembro de la familia omeya se salvó de la matanza general, huyó a España y fue reconocido allí como soberano legítimo. Desde esta época España fue independiente del resto del mundo mahometano.

Bajo los primeros abasidas, el califato alcanzó su mayor esplendor. El más conocido es Harun al Raschid (muerto en 809), que era contemporáneo de Carlomagno y de la emperatriz Irene, y todo el mundo le conoce por las leyendas de *Las mil y una noches*. Su corte fue un brillante centro de lujo, poesía y sabiduría; sus ingresos eran enormes, su imperio se extendió desde

el estrecho de Gibraltar hasta el Indo. Su voluntad era absoluta; generalmente salía acompañado por el verdugo, que cumplía con su oficio a un signo del califa. Este esplendor, sin embargo, tuvo corta duración. Su sucesor cometió el error de componer su ejército principalmente de turcos, que eran desobedientes, y pronto redujeron a los califas a la nada, cegándolos o asesinándolos cuando la soldadesca se cansaba de ellos. Sin embargo, el califato siguió existiendo; el último califa de los abasidas fue muerto por los mongoles en 1256, junto con 800.000 habitantes de Bagdad.

El sistema político y social de los árabes tenía defectos parecidos a los del Imperio romano, y otros más. La monarquía absoluta y la poligamia condujeron, como de costumbre, a guerras dinásticas cada vez que moría un soberano, terminando con la victoria de uno de los hijos del soberano y con la muerte de los demás; a veces hubo insurrecciones peligrosas. El comercio florecía tanto más cuanto que el califato ocupaba una posición central entre el Este y el Oeste. «No solamente la posesión de enormes riquezas creó la demanda de artículos costosos, como las sedas de China y las pieles del norte de Europa, sino que también el comercio lo fomentaron debido a ciertas condiciones especiales como, por ejemplo, la vasta extensión del Imperio musulmán, la expansión del árabe como idioma mundial y la posición predominante asignada al comerciante en el sistema ético musulmán; se recordaba que el mismo Profeta había sido comerciante y había recomendado el comercio en la peregrinación a la Meca».[20] Este comercio, como la cohesión militar, dependía de las grandes carreteras que los árabes heredaron de romanos y persas, y que, a diferencia de los conquistadores nórdicos, no dejaron en mal estado. Poco a poco, sin embargo, el Imperio se dividió en fracciones; España, Persia, África del Norte y Egipto, sucesivamente, se separaron y adquirieron la independencia completa o casi total.

Una de las características mejores de la economía árabe era la agricultura, particularmente el hábil empleo del regadío, que aprendieron debido a la carencia de agua en los lugares donde antes habían vivido. Hasta hoy, la agricultura española se aprovecha de las obras de regadío de los árabes.

La gran cultura del mundo muslime, aunque empezó en Siria, pronto floreció más en el Este y Oeste, en Persia y España. Los sirios, en la época de la conquista, eran admiradores de Aristóteles, al que los nestorianos preferían a Platón, el filósofo favorito de los católicos. Los árabes adquirieron su primer conocimiento de la filosofía griega de los sirios, y así, desde el comienzo consideraron a Aristóteles más importante que Platón. Sin embargo, su Aristóteles llevaba un traje neoplatónico. Kindi (muerto aproximadamente en 873), el primero que escribió filosofía en árabe y el único filósofo notable, era árabe; tradujo partes de las *Eneadas* de Plotino, y publicó su traducción con el título *La teología de Aristóteles*. Esto sembró gran confusión entre las ideas árabes sobre Aristóteles, confusión que duró algunos siglos.

Mientras tanto, en Persia, los muslimes entraron en contacto con la India. Por los escritos sánscritos, durante el siglo VIII, adquirieron su primer conocimiento de la astronomía. Aproximadamente en 830, Mohamed ben Musa al-Jwãrizmí, traductor de libros matemáticos y astronómicos del sánscrito, publicó un libro que se tradujo al latín en el siglo XII con el título de *Algoritmi de numero Indorum*. De esta obra aprendió el Occidente lo que llamamos números *arábigos* que, en realidad, se debían denominar *indios*. El mismo autor escribió un libro sobre álgebra que fue empleado en Occidente como libro de texto hasta el siglo XVI.

La civilización persa era intelectual y artísticamente admirable hasta la invasión de los mongoles en el siglo XIII, de la cual nunca se recobró. Omar Kheyyam, el único, al mismo tiempo, matemático y poeta, reformó el calendario en 1079. Su mejor amigo, aunque parezca extraño, fue el fundador de la secta de los Asesinos, el «Hombre viejo de la montaña», de fama legendaria. Los persas eran grandes poetas: Firdusi (hacia el 941), autor de *Shahnama*, debe de haber sido tan grande como Homero, en opinión de sus lectores. También eran notables místicos, mientras los otros mahometanos carecían de ese don. La secta sufí, que aún existe, tenía gran amplitud en la interpretación mística y alegórica del dogma ortodoxo; era más o menos neoplatónica.

Los nestorianos, por los cuales primeramente llegaron las influencias griegas al mundo muslime, no eran, de ningún modo, puramente griegos en sus ideas. Su escuela de Edesa había sido cerrada por el emperador Zenón en 481; sus eruditos emigraron después a Persia, donde continuaron su labor, pero no sin sufrir la influencia de ésta. Los nestorianos apreciaron a Aristóteles solamente por su lógica, y fue, sobre todo, por su lógica por lo que los filósofos árabes comprendieron su importancia. Más tarde, sin embargo, estudiaron también su *Metafísica* y su *De Anima*. Los filósofos árabes, en general, eran enciclopédicos: se interesaron por la alquimia, la astrología, la astronomía y la zoología tanto como por lo que llamamos filosofía. El pueblo los miró con cierta suspicacia, pues era fanático y beato; debieron su seguridad a la protección de los príncipes relativamente librepensadores.

Dos filósofos mahometanos, uno de Persia y otro de España, merecen mención especial: Avicena y Averroes. De éstos, el primero es más famoso entre los mahometanos, el segundo entre los cristianos.

Avicena (Ibn Sina) (980-1037) vivía en lugares que parecen existir solamente en la poesía. Nació en la provincia de Bokhara; a la edad de veinticuatro años se marchó a Khiva —«solitaria Khiva en el desierto»—, después a Khorassan —«la solitaria costa corasmiana»—. Durante una temporada enseñó medicina y filosofía en Ispahán; después se fue a vivir a Teherán. Era aún más famoso en medicina que en filosofía, aunque añadió poco a Galeno. Desde el siglo XII al XVII, estuvo actuando en Europa como guía en la medicina. No tenía carácter de santo, sino que amaba el vino y las mujeres. Se sospechaba que no era ortodoxo, pero lo protegieron los príncipes por su ciencia médica. A veces sufría molestias de parte de los turcos mercenarios que le eran hostiles; unas veces se ocultó, otras fue encarcelado. Fue el autor de una enciclopedia, casi desconocida en el Oriente por la hostilidad de los teólogos, pero influyó en el Occidente a través de traducciones latinas. Su psicología tiene tendencia empírica.

Su filosofía se aproxima más a Aristóteles y menos al neoplatonismo que la de sus predecesores muslimes. Como los escolásticos cristianos, más tarde se ocupa del problema de los universales. Platón había dicho que eran

anteriores a las cosas. Aristóteles tiene dos ideas: una cuando piensa, otra cuando combate a Platón. Esto le hace materia ideal para un comentarista.

Avicena inventó una frase que fue repetida por Averroes y Alberto Magno: «El pensamiento da la generalidad en formas». De ahí hay que deducir que no creía en los universales fuera del pensamiento. Sin embargo, esto sería un concepto extremadamente simple. Los géneros —esto es: los universales— están, dice, a la vez antes, dentro y después de las cosas.

Lo explica de la manera siguiente: están *antes* de las cosas en el entendimiento de Dios. (Dios decide, por ejemplo, crear gatos. Esto requiere que tenga la idea *gato* que, por lo tanto, es anterior a los gatos particulares). Los géneros están *en* las cosas en objetos naturales. (Cuando los gatos han sido creados, todos poseen calidad de felino). Los géneros están *después* de las cosas en nuestro pensamiento. (Cuando hemos visto muchos gatos notamos su parecido entre sí, y llegamos a la idea general *gato*). Esta idea se propone, evidentemente, reconciliar las distintas teorías.

Averroes (Ibn Rushd) (1126-1198) vivió en el extremo opuesto del mundo muslime de Avicena. Nació en Córdoba, donde su padre y su abuelo habían sido cadíes. Él mismo lo fue, primero en Sevilla, después en Córdoba. Primeramente estudió teología y jurisprudencia, después medicina, matemáticas y filosofía. Fue recomendado al *califa* Abu Yakub Yusuf como hombre capaz de hacer el análisis de las obras de Aristóteles. (Parece, sin embargo, que no sabía griego). Este soberano le favoreció; en 1184 le nombró médico de cabecera, pero, desgraciadamente, el paciente se murió dos años después. Su sucesor, Almanzor, continuó durante once años la protección iniciada por su padre; después, alarmado por la oposición que los ortodoxos hicieron al filósofo, le quitó su puesto, le desterró primero a un lugar pequeño cerca de Córdoba, y después a Marruecos. Se le acusó de cultivar la filosofía de los antiguos a expensas de la fe verdadera. Almanzor publicó un edicto en el sentido de que Dios había decretado el fuego del infierno para quienes pensaban que la verdad se pudiese hallar por la sola razón. Todos los libros que pudo hallar sobre lógica y metafísica fueron entregados a las llamas.[21]

Poco después, el territorio moro en España fue considerablemente reducido por las conquistas cristianas. La filosofía musulmana en España terminó con Averroes; y en el resto del mundo mahometano una rígida ortodoxia puso fin a la especulación.

Ueberweg emprende —con bastante ingenio— la defensa de Averroes contra la acusación de la heterodoxia; algo que debían resolver los muslimes. Ueberweg señala que, según los místicos, todos los textos del Corán tenían siete, setenta o setecientas maneras de interpretación; la significación literal sólo era para el hombre ignorante y vulgar. Parece inferirse de ello que la enseñanza de un filósofo no podía estar en desacuerdo con el Corán; porque entre setecientas interpretaciones había al menos una que vendría bien a la idea del filósofo. En el mundo mahometano, sin embargo, los ignorantes parecen haberse opuesto a todo saber que fuera más allá del conocimiento del Libro Sagrado; era peligroso, incluso cuando no se podía señalar una determinada herejía. La idea de los místicos de que el pueblo debía comprender literalmente el Corán, pero que la gente culta no, no conquistaría probablemente la aprobación popular en general.

Averroes se afanó en corregir la interpretación árabe de Aristóteles, que había sido influida equivocadamente por el neoplatonismo. Dedicó a Aristóteles la veneración que se da a un fundador de religión, mucho más que la prestada por Avicena. Creía que la existencia de Dios podía ser probada por la razón, independientemente de la revelación, y también Tomás de Aquino sostuvo este punto de vista. En cuanto a la inmortalidad, parece que se unió estrechamente a Aristóteles, sosteniendo que el alma no es inmortal, pero sí el intelecto (*nous*). Sin embargo, esto no afirma la inmortalidad *personal*, puesto que el intelecto es uno y el mismo cuando se manifiesta en distintas personas. Naturalmente, esta opinión fue combatida por los filósofos cristianos.

Averroes, como la mayoría de los filósofos ulteriores mahometanos, aunque creyente, no era rígidamente ortodoxo. Hubo una secta de teólogos muy ortodoxos que se oponían a toda la filosofía como perniciosa para la fe. Uno de ellos, llamado Algazel, escribió un libro: *Destrucción de los*

filósofos, donde manifiesta que, pues toda la verdad necesaria está en el Corán, no hay necesidad de especulación independiente de la revelación. Averroes replicó con un libro que se llamaba *Destrucción de la destrucción*. Los dogmas religiosos que Algazel sostuvo, especialmente contra los filósofos, eran la creación del mundo de la nada en el tiempo, la realidad de los atributos divinos y la resurrección del cuerpo. Averroes cree que la religión contiene la verdad filosófica en forma alegórica. En especial lo aplica a la creación, que él, como filósofo, interpreta de un modo aristotélico.

Averroes es más importante en la filosofía cristiana que en la mahometana. En esta última era un punto muerto: en la primera, en cambio, marcó un comienzo. Fue traducido al latín en la primera parte del siglo XIII por Miguel Escoto; como sus obras pertenecen a la segunda parte del siglo XII, es sorprendente. Su influencia en Europa fue muy grande, no solamente entre los escolásticos, sino también en muchos librepensadores no profesionales que negaron la inmortalidad y fueron llamados averroístas. Entre los filósofos profesionales, sus admiradores se contaron primero y particularmente entre los franciscanos y en la Universidad de París. Pero sobre este tema hablaremos en un capítulo posterior.

La filosofía árabe no es importante como pensamiento original. Hombres como Avicena y Averroes son esencialmente comentaristas. Hablando en términos generales, la ideología de los filósofos más científicos procede de Aristóteles y los neoplatónicos en lógica y metafísica, de Galeno en medicina, de fuentes indias y griegas en matemática y astronomía, y entre los místicos la filosofía religiosa era también una mezcla de antiguas creencias persas. Los escritores árabes mostraron cierta originalidad en matemáticas y química, y en esta última, como resultado casual de las investigaciones alquimistas. La civilización mahometana en sus días cumbre fue admirable en el arte y en ciertas clases de técnica, pero no manifestó capacidad para la especulación independiente en asuntos teóricos. Su importancia, que no se debe menospreciar, reside en su cualidad de transmisora. Entre la civilización antigua y moderna de Europa se halla la Edad Oscura. Los mahometanos y bizantinos, aunque

carecían de la energía intelectual necesaria para crear algo nuevo, conservaron la civilización, la educación, los libros y la manera culta del ocio. Estimularon al Occidente cuando resurgió de la barbarie; los mahometanos, sobre todo, en el siglo XII; los bizantinos, en el siglo XV. En ambos casos, el estímulo produjo nuevas ideas que eran mejores que las de los transmisores; en un caso, la escolástica; en otro, el Renacimiento. (Éste, sin embargo, también obedeció a otras causas).

Entre los moros españoles y los cristianos, los judíos formaron una unión útil. Había en España muchos judíos que permanecieron allí cuando el país fue reconquistado por los cristianos. Como sabían el árabe, y a la fuerza aprendieron el idioma de los cristianos, podían hacer traducciones. Otro medio de transfusión se debió a la persecución mahometana de los aristotélicos en el siglo XIII, que fue causa de que los filósofos moros buscaran refugio entre los judíos, especialmente en la Provenza.

Los judíos españoles tuvieron un filósofo de importancia: Maimónides. Nació en Córdoba en 1135, pero se fue a El Cairo cuando tenía treinta años, y permaneció allí durante toda su vida. Escribió en árabe, pero se le tradujo pronto al hebreo. Unas cuantas décadas después de su muerte fue traducido al latín, probablemente a petición del emperador Federico II. Escribió un libro llamado *Guía de los indecisos* dirigido a los filósofos que habían perdido su fe. Su finalidad era reconciliar a Aristóteles con la teología judaica. Aristóteles es la autoridad en el mundo sublunar; la revelación en el celeste.

Pero la filosofía y la revelación se unen en el conocimiento de Dios. Perseguir la verdad es un deber religioso. La astrología es rechazada. El Pentateuco no se debe tomar siempre al pie de la letra; cuando el sentido literal no concuerda con la razón debemos buscar una interpretación alegórica. Contra Aristóteles, sostiene que Dios creó de la nada, no solamente la forma, sino también la materia. Da un sumario del *Timeo* (que conocía en árabe), prefiriéndole en algunos puntos a Aristóteles. La esencia de Dios no se puede conocer, por estar por encima de todas las perfecciones predicadas. Los judíos le consideraron como hereje, y hasta invocaron las

autoridades cristianas eclesiásticas en contra de él. Algunos creen que tuvo influencia sobre Spinoza, pero esto es problemático.

CAPÍTULO XI

El siglo XII

Cuatro aspectos del siglo XII son especialmente interesantes para nosotros:

1) El constante conflicto entre el Imperio y el Papado;

2) El levantamiento de las ciudades de Lombardía;

3) Las cruzadas, y

4) El desarrollo de la escolástica.

Estos cuatro aspectos continuaron existiendo en el siglo siguiente. Las cruzadas alcanzaron, poco a poco, un fin nada glorioso; pero respecto a los otros tres movimientos, el siglo XIII marca el punto culminante de lo que en el XII se halla en transición. En el siglo XIII el Papa triunfó definitivamente sobre el emperador, las ciudades lombardas adquirieron una independencia segura, y la escolástica alcanzó su cumbre. Sin embargo, todo esto fue el resultado de lo que el siglo XII había preparado.

No sólo el primero de estos cuatro movimientos, sino los otros tres también, están íntimamente ligados al aumento del Poder papal y eclesiástico. El Papa estaba aliado con las ciudades lombardas contra el emperador; el papa Urbano II inició la Primera Cruzada, y los papas siguientes fueron los principales promotores de las posteriores; los filósofos escolásticos eran todos clérigos, y los concilios de la Iglesia procuraban mantenerlos en los límites de la ortodoxia y someterlos a disciplina si se evadían. Sin duda, el sentimiento del triunfo político de la Iglesia, del que se consideraron partícipes, estimuló su iniciativa intelectual.

Lo curioso de la Edad Media es que fue original y creadora sin saberlo. Todos los partidos justificaron su política con argumentos anticuados y arcaicos. El emperador de Alemania apeló a los principios feudales del tiempo de Carlomagno; Italia, al Derecho romano y al Poder de los antiguos emperadores. Las ciudades lombardas aún se remontaron más, hasta las instituciones de la Roma republicana. El partido del Papa basaba sus exigencias, en parte, en la falsa Donación de Constantino, en parte, en las relaciones de Saúl y Samuel, según las cuenta el Antiguo Testamento. Los escolásticos se referían a las Escrituras o a Platón, y después a Aristóteles. Cuando eran originales preferían ocultarlo. Las cruzadas representaron el esfuerzo de restaurar el estado de cosas que había existido antes de la venida del Islam.

Este arcaísmo literario no nos debe engañar. Solamente en el caso del emperador correspondía a los hechos. El feudalismo estaba en decadencia, especialmente en Italia; el Imperio romano era un mero recuerdo. Por lo tanto, el emperador fue derrotado. Las ciudades de la Italia del Norte, al mostrar en su ulterior desarrollo mucho parecido con las ciudades de la antigua Grecia, se ajustaron a este patrón, no por imitación, sino por circunstancias análogas: a saber, comunidades pequeñas, ricas, muy civilizadas, republicanas y comerciales rodeadas por monarquías de un nivel cultural más bajo. Los escolásticos, por mucho que venerasen a Aristóteles, mostraron más originalidad que cualquier árabe, y más, ciertamente, que nadie desde Plotino o, en todo caso, desde Agustín. En la política, como en el pensamiento, hubo la misma noble originalidad.

Conflicto entre el Imperio y el Papado

Desde Gregorio VII hasta la mitad del siglo XIII la historia europea se centra en torno a la lucha por el Poder entre la Iglesia y los monarcas laicos, en primer lugar el emperador, pero también, a veces, los reyes de Francia e Inglaterra. El pontificado de Gregorio había terminado, aparentemente, con

un desastre, pero su política fue reanudada, aunque moderadamente, por Urbano II (1088-1099), quien repitió los decretos contra la investidura laica y deseaba que las elecciones episcopales se hicieran libremente por el clero y el pueblo. (La participación del pueblo iba a ser, sin duda, meramente formal). En la práctica, sin embargo, no desaprobaba los nombramientos laicos si eran acertados.

Al principio, Urbano sólo estuvo seguro en el territorio normando. Pero en 1093, el hijo de Enrique IV, Conrado, se rebeló contra su padre y, en alianza con el Papa, conquistó Italia del Norte, donde la Liga lombarda, alianza de ciudades con Milán a la cabeza, favorecía al Papa. En 1094, Urbano hizo una procesión triunfal por Italia del Norte y Francia. Venció a Felipe, rey de Francia, que quería divorciarse, y fue por esto excomulgado por el Papa; pero se sometió. En el Concilio de Clermont, en 1095, Urbano proclamó la Primera Cruzada, que produjo una ola de entusiasmo religioso y aumentó el Poder pontificio, y también provocó atroces matanzas contra los judíos. Urbano pasó el último año de su vida seguro en Roma, donde los papas raras veces se sentían seguros.

El siguiente Papa, Pascual II, procedía, como Urbano, de Cluny. Continuó la lucha contra las investiduras, y tuvo éxito en Francia e Inglaterra. Pero después de la muerte de Enrique IV, en 1106, el emperador siguiente, Enrique V, venció al Papa, que era hombre poco mundano y cuya santidad era mayor que su sentido político. El Papa propuso que el emperador renunciara a las investiduras, pero en recompensa los obispos y abades debían renunciar a las posesiones temporales. El emperador estaba de acuerdo, pero cuando el compromiso se hizo público, los eclesiásticos se rebelaron con furia contra el Papa. El emperador, que estaba en Roma, aprovechó la ocasión para capturar al Papa, que cedió a las amenazas, permitió las investiduras y coronó a Enrique V. Once años después, sin embargo, por el Concordato de Worms de 1122, el papa Calixto II obligó a Enrique V a ceder en las investiduras y a entregar el dominio sobre las elecciones episcopales en Borgoña e Italia.

Hasta aquí, el verdadero resultado de la lucha fue que el Papa, que había estado sometido a Enrique III, se convirtió en igual del emperador. Al

mismo tiempo era soberano perfecto de la Iglesia, gobernándola por medio de legados. Este aumento del Poder pontificio había reducido la importancia relativa de los obispos. Las elecciones pontificias estaban ahora libres del control laico, y los eclesiásticos eran, generalmente, más virtuosos que antes del movimiento de reforma.

Levantamiento de las ciudades lombardas

La siguiente etapa está relacionada con el emperador Federico Barbarroja (1152-1190), hombre capaz y enérgico que hubiera triunfado en cualquier empresa donde el éxito fuera posible. Era hombre culto, leía el latín con facilidad, aunque lo hablaba mal. Su cultura clásica era considerable, y era admirador del Derecho romano. Se consideró como heredero de los emperadores romanos y esperaba conseguir un Poder análogo. Pero como era alemán no logró tener popularidad en Italia. Las ciudades lombardas, mientras estaban dispuestas a reconocer su señorío formal, se opusieron a que interviniera en sus asuntos, excepto las que temían a Milán, contra la cual algunas ciudades invocaron su protección. El movimiento patarino en Milán proseguía y estaba asociado a tendencias más o menos democráticas; la mayoría, aunque desde luego no todas las ciudades del norte de Italia, simpatizaron con Milán, e hicieron causa común contra el emperador.

Adriano IV, inglés vigoroso, que había sido misionero en Noruega, fue Papa dos años después de la subida al trono de Barbarroja, y estuvo, al principio, en buenas relaciones con él. Se unieron por una enemistad común. La ciudad de Roma exigía la independencia de ambos, y como ayuda en la lucha habían invitado a un *santo* hereje, Arnaldo de Brescia.[22] Su herejía era muy grave: creía que «los sacerdotes que tienen propiedades, los obispos que tienen feudos y los frailes que tienen bienes no se pueden salvar». Sostuvo esta opinión porque pensaba que el clero debía dedicarse enteramente a los problemas espirituales. Nadie puso en duda su sincera austeridad, aunque se consideraba malo a causa de su herejía. San

Bernardo, que le hacía violenta oposición, dijo: «Ni come ni bebe, sino solamente, como el diablo, tiene hambre y sed de almas». El predecesor de Adriano en el Papado había escrito a Barbarroja, quejándose de que Arnaldo apoyaba la rebelión popular que quería elegir cien senadores y dos cónsules y tener un emperador propio. Federico, que estaba camino de Italia, naturalmente, se escandalizó. La demanda romana de la libertad comunal, alentada por Arnaldo, condujo a un motín, en el cual resultó muerto un cardenal. El papa Adriano, recién elegido, puso a Roma en entredicho. Era Semana Santa, y la superstición venció a los romanos; se sometieron y prometieron desterrar a Arnaldo. Éste se ocultó, pero fue apresado por las tropas del emperador, quemado y sus cenizas arrojadas al Tíber por temor a que se las conservara como santa reliquia. Después de una demora originada por la negativa de Federico a sostener las bridas y el estribo del Papa, mientras montaba el caballo, éste coronó al emperador en 1155, a pesar de la resistencia del populacho, aplastado con una gran matanza.

Una vez que desapareció el hombre honrado, los políticos prácticos pudieron libremente reanudar sus querellas.

El Papa, habiendo hecho la paz con los normandos, se atrevió, en 1157, a romper con el emperador. Durante veinte años hubo guerra casi ininterrumpida entre el emperador por un lado y el Papa con las ciudades lombardas por el otro. Los normandos apoyaron en su mayoría al Papa. La parte principal de la lucha contra el emperador estuvo a cargo de la Liga lombarda, que hablaba de la *libertad* y estaba inspirada por el intenso sentimiento del pueblo. El emperador asedió varias ciudades, y en 1162 conquistó Milán, arrasándola completamente y obligando a sus habitantes a irse a vivir a otra parte. Cinco años después la Liga reconstruyó Milán y volvieron los habitantes. En este mismo año, el emperador, provisto de un antipapa,[23] se dirigió a Roma con un gran ejército. El Papa huyó, y su causa parecía desesperada, pero la peste destruyó el ejército de Federico y éste volvió a Alemania fugitivo y solitario.

Aunque no solamente Sicilia, sino también el emperador griego apoyaron ahora la Liga lombarda, Barbarroja hizo otro intento, terminando

con su derrota en la batalla de Legnano en 1176. Después se vio obligado a firmar la paz, dando la libertad a las ciudades. En el conflicto entre el Imperio y el Papado, sin embargo, las condiciones de paz no dieron la victoria absoluta a ninguno de los dos partidos.

El fin de Barbarroja fue honroso. En 1189 participó en la Tercera Cruzada y murió al año siguiente.

El levantamiento de las ciudades libres fue la prueba de su máxima importancia en esta larga lucha. El Poder del emperador estaba ligado al sistema feudal, ya decadente; el Poder del Papa, aunque todavía creciente, dependía, en gran escala, de la necesidad que sentía el mundo de tener un antagonista del emperador y, por lo tanto, decayó en cuanto el imperio dejó de ser una amenaza, pero el Poder de las ciudades era nuevo, resultado del progreso económico y fuente de nuevas formas políticas. Aunque esto no se manifiesta en el siglo XII, las ciudades italianas desarrollaron, en épocas anteriores, una cultura no clerical que alcanzó un nivel muy alto en literatura, arte y ciencia. Todo esto fue posible por su triunfal resistencia frente a Barbarroja.

Todas las grandes ciudades del norte de Italia vivían del comercio, y en el siglo XII las circunstancias, más estables, dieron prosperidad a los mercaderes. Las ciudades marítimas —Venecia, Génova y Pisa— nunca tuvieron que luchar por su libertad, y fueron, por ende, menos hostiles al emperador que las ciudades de la falda de los Alpes, importantes para él como puertas de Italia. Por esta razón es Milán la ciudad más interesante e importante de la época.

Hasta el tiempo de Enrique III los milaneses habían estado satisfechos, generalmente, de seguir a su arzobispo. Pero el movimiento patarino, mencionado en un capítulo anterior, cambió la situación: el arzobispo se situó al lado de la nobleza mientras un movimiento popular poderoso se opuso a ambos. De ello resultaron unos principios de democracia y una constitución, conforme a la cual los gobernadores de la ciudad eran elegidos por los ciudadanos. En varias ciudades norteñas, pero especialmente en Bolonia, había una clase culta de juristas laicos, muy versados en el Derecho romano; además, la clase laica rica, desde el siglo XII en adelante,

era más ilustrada que la nobleza feudal del norte de los Alpes. Aunque apoyaron al Papa contra el emperador, las ricas ciudades comerciales no eran eclesiásticas en sus puntos de vista; muchas adoptaron herejías al estilo puritano, como los comerciantes de Inglaterra y Holanda después de la Reforma. Más tarde tendieron al librepensamiento, siguiendo a la Iglesia de modo formulista, pero sin verdadera piedad. Dante es el último representante de la clase antigua, Boccaccio el primero de la nueva.

Las cruzadas

Las cruzadas no nos interesan como guerras, pero tienen cierta importancia en relación con la cultura. Era natural que el Papado acaudillara la iniciación de una cruzada, puesto que la finalidad era (al menos exteriormente) religiosa; así el Poder de los papas aumentó por la propaganda de guerra y el celo religioso que excitó. Otro efecto importante fue la matanza de gran cantidad de judíos; los que no fueron muertos, fueron despojados frecuentemente de sus bienes y bautizados a la fuerza. Hubo matanzas de judíos en gran escala en Alemania durante el período de la Primera Cruzada, y en Inglaterra cuando la Tercera, en el advenimiento al trono de Ricardo Corazón de León. York, donde el primer emperador cristiano había comenzado su reinado, fue el escenario de una de las más terribles atrocidades, en masa, contra los judíos. Éstos, antes de las cruzadas, tenían casi el monopolio del comercio en las mercancías orientales por toda Europa; después de las cruzadas, como resultado de la persecución, este comercio estuvo principalmente en manos de cristianos.

Otro efecto de las cruzadas fue estimular el intercambio literario con Constantinopla. Durante el siglo XII y la primera parte del XIII muchas traducciones del griego al latín se hicieron como resultado de tal intercambio. Siempre había habido frecuente comercio con Constantinopla, en especial por parte de los venecianos. Pero los mercaderes italianos no se preocuparon de los clásicos griegos, del mismo modo que los comerciantes

ingleses y americanos de Shanghai tampoco se interesan por los clásicos de China. (El conocimiento europeo de los clásicos chinos se debe, principalmente, a los misioneros).

EL DESARROLLO DE LA ESCOLÁSTICA

La escolástica, en su sentido más estricto, comienza a principios del siglo XII. Como escuela filosófica tiene ciertos rasgos determinados. Primero, está confinada dentro de los límites de lo que al autor le parece ortodoxo; si sus opiniones son condenadas por un concilio, generalmente está dispuesta a retractarse. Esto no se puede atribuir sólo a cobardía; es análogo a la sumisión de un juez a la decisión de un Tribunal de Apelación. Segundo, dentro de los límites de la ortodoxia, Aristóteles, que paulatinamente fue cada vez más conocido durante los siglos XII y XIII, es aceptado en mayor medida como suprema autoridad; Platón ya no ocupa el primer lugar. Tercero, se cree mucho en la *dialéctica* y en el razonamiento silogístico; el tono general de los escolásticos es minucioso y polémico, más que místico. Cuarto, la cuestión de los universales se llevó a primer término por el descubrimiento de que Aristóteles y Platón no estaban de acuerdo sobre ellos; sería erróneo suponer, sin embargo, que los universales son la mayor preocupación de los filósofos de este período.

El siglo XII, en esta y otras materias, prepara el camino para el XIII, al que pertenecen los nombres más ilustres. Las anteriores personalidades tienen, sin embargo, el interés de ser precursores. Hay una nueva confianza intelectual, y a pesar del respeto por Aristóteles, libre y fuerte ejercicio de la razón donde el dogma no convierte la especulación en demasiado peligrosa. Los defectos del método escolástico son los que resultan inevitablemente cuando se da gran importancia a la *dialéctica*. Estos defectos son: indiferencia por los hechos y la ciencia, fe en el razonamiento en cuestiones que sólo la observación puede decidir, énfasis indebido sobre diferencias y sutilezas verbales. Hemos tenido oportunidad de mencionar estos defectos

en relación con Platón, pero en los escolásticos los hay mucho más exagerados.

El primer filósofo que puede considerarse como estrictamente escolástico es Roscelino. Se sabe poco de él. Nació en Compiègne, hacia el 1050, y enseñó en Loches, en Britania, donde Abelardo fue alumno suyo. Acusado de herejía en un concilio de Reims, en 1092, se retractó por miedo a ser lapidado por los eclesiásticos, que querían lincharle. Huyó a Inglaterra, pero allí tuvo la suficiente energía para atacar a San Anselmo. Entonces huyó a Roma, donde se reconcilió con la Iglesia. Desaparece de la Historia hacia 1120; la fecha de su muerte se basa en puras conjeturas.

Nada queda de los escritos de Roscelino, excepto una carta a Abelardo sobre la Trinidad. En ella rebaja a Abelardo y se burla de su castración. Ueberweg, que raras veces muestra emoción, observa que no debió de ser una persona muy aguda. Aparte de esta carta, las opiniones de Roscelino se conocen principalmente por los escritos de controversia entre Anselmo y Abelardo. Según Anselmo, dijo que los universales son meros *flatus vocis*, sonidos de la voz. «Si esto se toma literalmente, significa que un universal es algo físico, a saber, lo que se realiza cuando pronunciamos una palabra». Sin embargo, apenas se puede suponer que Roscelino sostuviera algo tan tonto. Anselmo dice que, según Roscelino, el hombre no es una unidad, sino solamente un nombre común; esta idea la atribuye Anselmo, como buen platónico, a la concesión única que hace Roscelino de la realidad de lo sensible. Parece haber mantenido, principalmente, que un todo, que tiene partes, no tiene realidad propia, sino que es una mera palabra; la realidad está en las partes. Este concepto le debía haber conducido —y quizá fue así— a un atomismo extremo. En todo caso, le indujo a la preocupación sobre la Trinidad. Consideró que las tres Personas son tres sustancias distintas, y que solamente el uso impide que digamos que hay tres Dioses. La alternativa que no acepta es —según él— afirmar que no solamente el Hijo, sino también el Padre y el Espíritu Santo eran encarnaciones. De toda esta especulación, en lo que era herética, se retractó en Reims, en 1092. Es imposible saber exactamente lo que pensaba sobre los universales, pero de todos modos está claro que era una especie de nominalista.

Su alumno Abelardo (o Abailardo) era mucho más capaz y distinguido. Nació cerca de Nantes, en 1079, fue alumno de Guillermo de Champeaux (un realista) en París, y después profesor en la escuela catedralicia de París, donde combatió las ideas de Guillermo y le obligó a rectificarlas. Después de un período dedicado al estudio de la teología bajo Anselmo de Laon (no el arzobispo), volvió a París en 1113. Adquirió extraordinaria popularidad como maestro. En esta época fue el amante de Eloísa, sobrina del canónigo Fulbert. Éste le mandó castrar, y él y Eloísa tuvieron que retirarse del mundo; él a un convento de Saint-Denis, ella a un convento de Argenteuil. Su famosa correspondencia —según dice el erudito alemán Schmeidler— está construida enteramente como ficción literaria por Abelardo. No soy llamado a juzgar si es cierta esta teoría, pero nada en el carácter de Abelardo lo hace imposible. Siempre fue dado a la vanidad, le gustaba discutir y era desdeñoso. Después de su desgracia estaba furioso y humillado permanentemente. Las cartas de Eloísa son mucho más suaves que las suyas, y se puede imaginar que las compuso como bálsamo para su orgullo herido.

Incluso en su retiro tuvo aún gran éxito como maestro; los jóvenes apreciaban su inteligencia, su destreza dialéctica y su irreverencia respecto a sus antiguos maestros. Éstos sintieron la consiguiente antipatía por él, y en 1121 fue condenado en Soissons a causa de un libro no ortodoxo sobre la Trinidad. Habiéndose sometido convenientemente después, fue abad de San Gildas, en Bretaña, donde descubrió que los monjes eran salvajes patanes. Después de cuatro años miserables en este exilio, volvió a una civilización relativa. Su historia posterior es oscura, excepto que siguió enseñando con gran éxito, según el testimonio de Juan de Salisbury. En 1141, a ruegos de San Bernardo, fue condenado de nuevo, esta vez en Sens. Se retiró a Cluny y murió al año siguiente.

El libro más famoso de Abelardo, compuesto en 1121-1122, es *Sic et Non, Sí y no*; en él presenta argumentos dialécticos en pro y en contra de una gran variedad de tesis, frecuentemente sin intentar llegar a una conclusión. Evidentemente, le gusta la disputa en sí, y la considera útil,

pues agudiza el ingenio. El libro obtuvo considerable efecto, despertando a la gente de sus sueños dogmáticos.

El punto de vista de Abelardo de que (excepto la Sagrada Escritura) la dialéctica es el único camino hacia la verdad, mientras que el empirista no puede aceptarlo, tuvo entonces un valioso efecto como disolvente de prejuicios y estímulo para la osadía en el uso de la inteligencia. Nada, excepto la Escritura, es infalible, dijo; incluso los Apóstoles y los Padres pueden equivocarse.

Su estimación de la lógica era —desde el punto de vista moderno— excesiva. La consideraba preeminentemente *la* ciencia cristiana, e hizo un juego de palabras con su derivación de *Logos*. «En el principio existía el Logos», dice el Evangelio de San Juan, y esto, pensó él, demuestra la dignidad de la lógica.

Su mayor importancia reside en la lógica y en la teoría del conocimiento. Su filosofía es un análisis crítico, preponderantemente lingüístico. En cuanto a los universales, o sea lo que puede predicarse de muchas cosas distintas, sostiene que no predicamos una *cosa*, sino una *palabra*. En este sentido es nominalista. Pero, contra Roscelino, señala que un *flatus vocis* es una cosa. No es la palabra como ocurrencia física lo que predicamos, sino la palabra como *significado*. Aquí apela a Aristóteles. Las cosas, dice, se parecen, y estas semejanzas crean universales. Pero el punto de semejanza entre dos cosas similares no es una cosa en sí misma; éste es el error del realismo. Dice algunas cosas que son, incluso, más hostiles al realismo; por ejemplo, que los conceptos generales no se basan en la naturaleza de las cosas, sino que son imágenes confusas de muchas cosas. Sin embargo, no niega totalmente un lugar para las ideas platónicas: existen en la divina mente como modelos para la creación; son, en efecto, conceptos de Dios.

Todo esto, certero o equivocado, es ciertamente muy hábil. La mayoría de las discusiones modernas sobre el problema de los universales no han ido mucho más allá.

San Bernardo, cuya santidad no bastaba para hacerle inteligente,[24] no comprendió a Abelardo, y presentó acusaciones injustas contra él.

Aseveró que Abelardo trata la Trinidad como un arriano, la gracia como un pelagiano y la Persona de Cristo como un nestoriano; que se manifiesta como pagano al esforzarse en presentar a Platón como cristiano; y, además, que destruye el mérito de la fe cristiana, manteniendo que Dios puede ser completamente comprendido por la razón humana. De hecho, Abelardo nunca mantuvo esto último, y siempre dejó mucho espacio a la fe, aunque, como San Anselmo, creía que la Trinidad podría demostrarse racionalmente, sin intervención de la revelación. Es cierto que una vez identificó el Espíritu Santo con el alma platónica del Mundo, pero abandonó esta opinión en cuanto su carácter herético le fue señalado. Probablemente, más por su deseo combativo que por sus doctrinas fue acusado de herejía, porque esta costumbre de criticar a los sabios establecidos le hizo violentamente impopular entre todas las personas de influencia.

La mayoría de los eruditos de la época eran menos devotos de la dialéctica que Abelardo. Había, especialmente en la escuela de Chartres, un movimiento humanístico que admiraba la Antigüedad y veneraba a Platón y a Boecio. Renació el interés por las matemáticas: Abelardo de Bath fue a España en la primera parte del siglo XII, y tradujo después a Euclides.

En contraste con el árido método escolástico se desarrolló un fuerte movimiento místico, del cual San Bernardo fue la cabeza. Su padre había sido un caballero que murió en la Primera Cruzada. Él mismo era monje cisterciense, y en el año 1115 llegó a abad de la abadía recién fundada de Claraval. Tenía mucha influencia en la política eclesiástica, pesando en la opinión contra los antipapas, combatiendo la herejía en el norte de Italia y sur de Francia, cargando el peso de la ortodoxia sobre los filósofos osados y predicando la Segunda Cruzada. En general, tuvo éxito cuando atacó a los filósofos; pero después del fracaso de su cruzada no pudo lograr convencer a Gilberto Porretano, que estaba de acuerdo con Boecio más de lo que le parecía conveniente al santo cazador de herejías.

Aunque era político y mojigato, era hombre de genuino temperamento religioso, y sus himnos latinos tienen gran belleza.[25]

Entre las personas influidas por él, el misticismo se hizo cada vez más dominante, hasta que se convirtió en algo parecido a herejía en Joaquín de Flora (muerto en 1202). La influencia de este hombre, sin embargo, pertenece a una época posterior. San Bernardo y sus partidarios buscaron la verdad religiosa, no en el razonamiento, sino en la experiencia subjetiva y en la contemplación. Abelardo y Bernardo son, acaso, igualmente unilaterales.

Bernardo, como místico religioso, deploraba que el Papado estuviese absorbido por los negocios mundanos y desaprobaba el Poder temporal. Aunque predicaba la cruzada, no parecía comprender que una guerra requiere organización y no se puede llevar a cabo sólo con el entusiasmo religioso. Se lamenta de «que el derecho de Justiniano, no el del Señor» absorba la atención de los hombres. Se muestra disgustado cuando el Papa defiende su dominio por la fuerza militar. La función del Papa es espiritual, y no debería buscar el gobierno material. Este punto de vista, sin embargo, está unido a una veneración ilimitada por el Papa, al que llama «príncipe de los obispos, heredero de los Apóstoles de la primacía de Abel, el gobierno de Noé, el patriarca de Abraham, la Orden de Melquisedec, la dignidad de Aarón, la autoridad de Moisés, en el juicio Samuel; en Poder, Pedro; en unción, Cristo». El resultado definitivo de las actividades de San Bernardo fue, naturalmente, un gran incremento del Poder del Papa en los asuntos seculares.

Juan de Salisbury, aunque no fue un pensador importante, es valioso para nuestro conocimiento de su época, de la que escribió un relato anecdótico. Secretario de tres arzobispos de Canterbury, uno de los cuales fue Beckett, era amigo de Adriano IV; al final de su vida fue obispo de Chartres, donde murió en 1180. En materias que no eran de la fe era hombre escéptico; se llamó académico (en el sentido en que San Agustín usa este término). Su respeto para con los reyes era limitado: «un rey inculto es un burro coronado». Veneraba a San Bernardo, pero se dio cuenta de que su intento de reconciliar a Platón con Aristóteles tenía que fracasar. Admiraba a Abelardo, pero se reía de su teoría de los universales, e igualmente de la de Roscelino. Creía que la lógica era una buena introducción al estudio,

mas en sí exangüe y estéril. Aristóteles, dice, puede ser corregido, incluso en lógica; el respeto a los autores antiguos no debe entorpecer el ejercicio crítico de la razón. Platón es aún para él el «príncipe de todos los filósofos». Conoce personalmente a la mayoría de los hombres instruidos de su tiempo y participa amistosamente en las discusiones escolásticas. Al volver a visitar una escuela de filosofía al cabo de treinta años, sonríe al hallarlos aún discutiendo los mismos problemas. El ambiente de la sociedad que él frecuenta es parecido al de Las Habitaciones Comunes de Oxford hace treinta años. Hacia el fin de su vida, las escuelas catedralicias cedieron el paso a las universidades, y las universidades, al menos en Inglaterra, han tenido una notable continuidad desde entonces hasta hoy.

Durante el siglo XII, los traductores incrementaron, poco a poco, el número de los libros griegos disponibles para estudiantes en el Occidente. Había tres principales fuentes de estas traducciones: Constantinopla, Palermo y Toledo. De éstas, Toledo era la más importante, pero las traducciones que de allí procedían eran frecuentemente del árabe, no directamente del griego. En el segundo cuarto del siglo XII, el arzobispo Raimundo de Toledo fundó una escuela de traductores, cuyo trabajo fue muy fecundo. En 1128, Jaime de Venecia tradujo de Aristóteles los *Analíticos*, *Tópicos* y *Elenchi Sophistici*; los *Analíticos posteriores* que consideraron difíciles los filósofos occidentales. Enrique Aristipo de Catania (muerto en 1162) tradujo el *Fedón* y el *Menón*, pero sus traducciones no produjeron efecto inmediato, a pesar de ser parcial el conocimiento de la filosofía griega en el siglo XII. Los eruditos se dieron cuenta de que mucho quedaba por descubrir en el Occidente, y hubo cierto anhelo por adquirir un conocimiento más completo de la Antigüedad. El yugo de la ortodoxia no era tan severo como a veces se supone; un hombre podía siempre escribir su libro, y después, si era necesario, retirar las partes heréticas tras una gran discusión pública. La mayoría de los filósofos de la época eran franceses, y Francia era importante para la Iglesia como contrapeso del Imperio. Cualesquiera que fuesen las herejías que pudieran aparecer entre ellos, los clérigos eruditos eran casi todos políticamente ortodoxos; esto constituyó la peculiar maldad de Arnoldo de Brescia,

excepción a la regla. La totalidad de los primeros tiempos en la escolástica puede considerarse políticamente como resultado de la lucha de la Iglesia por el Poder.

CAPÍTULO XII

El siglo XIII

En el siglo XIII la Edad Media alcanzó su punto culminante. La síntesis que se había formado, poco a poco, desde la caída de Roma llegó a ser tan completa como era posible. El siglo XIV trajo consigo una disolución de instituciones y filosofías; el siglo XV, el principio de las que aún consideramos modernas. Los grandes hombres del siglo XIII fueron muy grandes: Inocencio III, San Francisco, Federico II y Tomás de Aquino resultaron, en distintos modos, supremos representantes de sus respectivos tipos. Hubo también grandes obras, no tan claramente asociadas con grandes nombres: las catedrales góticas de Francia, la literatura románica de Carlomagno, Arturo y los Nibelungos, el principio del Gobierno constitucional en la Carta Magna y la Cámara de los Comunes. Lo que nos interesa a nosotros más directamente es la filosofía escolástica, especialmente como la expuso el Aquinate. Pero esto lo dejaré para el capítulo siguiente e intentaré por de pronto dar un esbozo de todos los acontecimientos que formaron principalmente la atmósfera mental de la época.

La figura central en los comienzos del siglo es el papa Inocencio III (1198-1216), político astuto, hombre de extraordinaria energía, firme representante de las más extremadas exigencias del Papado, pero sin humildad cristiana. En su consagración predicó sobre el texto: Ved, en este día os he puesto encima de las naciones y sobre los reinos para arrancar y destruir, edificar y plantar. «Se llamó a sí mismo rey de los reyes, señor de

los señores, sacerdote eterno, según el orden de Melquisedec». Haciendo valer esta opinión de sí mismo, aprovechó toda circunstancia favorable. En Sicilia, que había sido conquistada por el emperador Enrique VI (muerto en 1197), casado con Constanza, heredera de los reyes normandos, el nuevo rey era Federico, que sólo tenía tres años cuando Inocencio llegó a ser Papa. El reinado fue turbulento, y Constanza necesitaba la ayuda del Papa. Aquélla le hizo tutor del infante Federico y aseguró el reconocimiento de los derechos de su hijo en Sicilia, reconociendo la superioridad pontificia. Portugal y Aragón hicieron reconocimientos parecidos. En Inglaterra, el rey Juan, después de violenta resistencia, fue obligado a ceder su reino a Inocencio y volver a recibirlo como feudo papal.

Hasta cierto punto, los venecianos le vencieron en el asunto de la Cuarta Cruzada. Los soldados de la Cruz tenían que embarcar en Venecia, pero había dificultades en procurarles bastantes barcos. Nadie, excepto los venecianos, tenían suficientes, y ellos sostuvieron (por razones puramente comerciales) que sería mucho mejor conquistar Constantinopla que Jerusalén; en todo caso sería útil como escalón, y el Imperio oriental no había nunca favorecido a los cruzados. Hubo necesariamente que ceder ante Venecia; Constantinopla fue conquistada y se estableció un emperador latino. Al principio Inocencio se incomodó, pero pidió que ahora se volviesen a unir la Iglesia oriental con la occidental. (Esta esperanza quedó frustrada). Excepto este caso, no conozco a nadie que jamás venciera a Inocencio III. Mandó una gran cruzada contra los albigenses que extirpó la herejía, la dicha, la prosperidad y la cultura del sur de Francia. Destituyó a Raimundo, conde de Tolosa, por su tibieza respecto a la cruzada, y aseguró la mayor parte de la región de los albigenses para su jefe, Simón de Montfort, padre del padre del Parlamento. Riñó con el emperador Otto y visitó a los alemanes para destituirle. Así lo hicieron, y después eligieron, en su lugar, a Federico II, entonces precisamente mayor de edad. Mas para que apoyasen a Federico exigió un precio terrible en promesas que, sin embargo, Federico estaba decidido a romper en cuanto pudiera.

Inocencio III fue el primer *gran* Papa en quien no había ningún elemento de santidad. La reforma de la Iglesia era la causa por la que la

jerarquía estaba segura respecto a su prestigio moral, y, por tanto, lo que le convenció de que ya no necesitaba preocuparse de ser santo. El motivo del Poder dominó desde este tiempo cada vez más al Papado, y provocó oposición por parte de algunos religiosos en su época. Codificó el Derecho canónico, de modo que aumentase el Poder de la curia; Walther von der Vogelweide llamó a este código «el libro más negro que jamás había producido el infierno». Aunque el Papado aún tenía que ganar sonadas victorias, ya se podía prever su posterior decadencia.

Federico II, que había sido el protegido de Inocencio III, fue a Alemania en 1212, y con ayuda del Papa se le eligió para sustituir a Otto. Inocencio no llegó a comprender al formidable antagonista que se había erigido contra el Papado.

Federico, uno de los más notables soberanos que conoce la Historia, había pasado su infancia y juventud en difíciles y adversas circunstancias. Su padre, Enrique VI (hijo de Barbarroja), había derrotado a los normandos de Sicilia y se había casado con Constanza, heredera del reino. Estableció una guarnición alemana que los sicilianos odiaron; murió en 1197, cuando Federico tenía tres años. Constanza se volvió después contra los alemanes e intentó gobernar sin ellos, con ayuda del Papa. Los alemanes sentían rencor, y Otto quería conquistar Sicilia. Esto fue la causa de su disputa con el Papa. Palermo, donde Federico pasó su infancia, sufría muchas agitaciones. Había revueltas de musulmanes; los pisanos y genoveses lucharon entre sí y con todo el mundo por la posesión de la isla. La importante población de Sicilia cambiaba continuamente de partido, según que uno u otro ofreciese el precio más alto por la traición. Culturalmente, sin embargo, Sicilia tenía grandes ventajas. Las culturas musulmana, bizantina, italiana y alemana se encontraron y se mezclaron allí como en ninguna otra parte. El griego y el árabe eran aún lenguas vivas en Sicilia. Federico aprendió a hablar seis idiomas y en todos ellos era competente. La filosofía árabe le era familiar, y sostuvo relaciones amistosas con los mahometanos, que escandalizaron a los piadosos cristianos. Era un Hohenstaufen, y en Alemania podía ser considerado como alemán. Pero en cultura y sentimiento era italiano, con matices bizantinos y árabes. Sus contemporáneos le contemplaron con un

asombro que, paulatinamente, se convirtió en horror; le llamaron «milagro del mundo e innovador maravilloso». Incluso mientras vivió era tema de mitos. Se dice que fue el autor de un libro, *De Tribus Impostoribus*: los tres impostores eran Moisés, Cristo y Mahoma. Este libro, que jamás ha existido, fue atribuido sucesivamente a muchos enemigos de la Iglesia, el último de ellos Spinoza.

Las palabras *güelfos* y *gibelinos* empezaron a usarse en la época de la contienda de Federico con el emperador Otto. Son corrupciones de las palabras *Welfo* y *Waiblingen*, nombres de familia de los dos contrincantes. (El sobrino de Otto era antepasado de la familia real británica).

Inocencio III murió en 1216; Otto, a quien Federico derrotó, murió en 1218. El nuevo Papa, Honorio III, vivió en un principio en concordia con Federico, pero pronto surgieron dificultades. Primero, Federico rehusó participar en la cruzada, después tuvo luchas con las ciudades lombardas, que en 1226 hicieron una alianza ofensiva y defensiva por veinticinco años. Odiaron a los alemanes; uno de sus poetas escribió violentos versos contra ellos. «No ames al pueblo de Alemania; que estén lejos de ti esos perros locos». Esto parece que expresaba el sentimiento general de Lombardía. Federico quería permanecer en Italia para tratar con las ciudades, pero en 1227, Honorio murió y le sucedió Gregorio IX, asceta violento que amaba a San Francisco y fue amado por él. (Canonizó a San Francisco dos años después de su muerte). Gregorio consideraba lo más importante la cruzada, y excomulgó a Federico porque no la emprendió. Federico, que se había casado con la hija y heredera del rey de Jerusalén, estaba dispuesto a ir cuando pudiera, y se llamó a sí mismo rey de Jerusalén. En el año 1228, aún excomulgado, marchó allá; esto incomodó a Gregorio todavía más que la anterior negativa de ir a Jerusalén. Porque ¿cómo podía la hueste de los cruzados ser guiada por un hombre al que el Papa había excomulgado? Llegado a Palestina, Federico trabó amistad con los mahometanos, les explicó que los cristianos tenían interés en Jerusalén, aunque tenía poco valor estratégico, y logró que ellos, pacíficamente, le entregaran la ciudad. El Papa se enfureció aún más con esto: se debía luchar contra los infieles, no negociar con ellos. Sin embargo, Federico fue oportunamente coronado

en Jerusalén, y nadie podía negar que había sido un éxito. La paz entre el Papa y el emperador se estableció en 1230.

En los pocos años de paz que siguieron, el emperador se dedicó a los asuntos del reino de Sicilia. Con ayuda de su primer ministro, Pietro della Vigna, promulgó un nuevo código, derivado del Derecho romano, que mostraba un alto nivel de civilización en su dominio del Sur; el código fue traducido inmediatamente al griego en beneficio de los habitantes que hablaban este idioma. Fundó una importante universidad en Nápoles. Acuñó monedas de oro, llamadas *augustales*, las primeras monedas de oro en el Occidente durante muchos siglos. Estableció el comercio libre, aboliendo todas las aduanas internas. Incluso convocó representantes elegidos en las ciudades para su consejo, los cuales, sin embargo, tenían sólo poderes consultivos.

Este período de paz terminó cuando Federico tuvo nuevamente conflictos con la Liga lombarda en 1237. El Papa se puso al lado de ellos y excomulgó de nuevo al emperador. Desde esta época hasta la muerte de Federico en 1250, la guerra continuó prácticamente, haciéndose en ambos lados cada vez más enconada, cruel y traicionera. Había grandes fluctuaciones de fortuna, y el resultado era aún indeciso cuando murió el emperador. Pero los que intentaron ser sus sucesores no alcanzaron su Poder, y fueron, poco a poco, derrotados, dejando a Italia dividida y al Papa victorioso.

Las muertes de los papas no cambiaron el rumbo de la lucha; cada nuevo Papa continuaba la política de su predecesor sin variarla. Gregorio IX murió en 1241, y en 1243 fue elegido Inocencio, enconado enemigo de Federico. Luis IX, a pesar de su impecable ortodoxia, quiso moderar la furia de Gregorio e Inocencio IV, pero en vano. Inocencio, particularmente, rechazó todos los ofrecimientos del emperador y puso en juego contra él todos sus medios sin escrúpulos. Le destituyó, inició una cruzada contra él y excomulgó a cuantos le apoyaron. Los frailes predicaron contra Federico, los musulmanes se levantaron, había conspiraciones entre sus partidarios nominales más preeminentes. Todo esto hizo que Federico fuera cada vez

más cruel. Los conspiradores fueron ferozmente castigados y los prisioneros privados del ojo derecho y de la mano derecha.

En cierto momento, durante esta titánica lucha, Federico pensaba en fundar una nueva religión en la cual él mismo sería el Mesías, y su ministro Pietro della Vigna ocuparía el lugar de San Pedro.[26]

No llegó a manifestar públicamente este proyecto, pero escribió sobre ello a Della Vigna. De repente, sin embargo, se convenció —con razón o sin ella— de que Pietro estaba conspirando en contra suya; mandó le dejasen ciego y le exhibiesen en público en una jaula; Pietro, sin embargo, se ahorró más sufrimientos y se suicidó.

Federico, a pesar de su capacidad, no podía tener éxito, porque las fuerzas antipapales que existían en su época eran piadosas y democráticas, mientras que su objetivo era algo como una restauración del Imperio romano pagano. Culturalmente era eminente, pero en política era retrógrado. Su corte era oriental; tenía un harén con eunucos. Pero en esta corte se inició la poesía italiana. Él mismo tenía cierto mérito como poeta. En su conflicto con el Papado, dio a conocer afirmaciones respecto a los peligros del absolutismo eclesiástico que podían haber sido aplaudidas en el siglo XVI, pero fracasó en su época. Los herejes que debían haber sido partidarios suyos, le parecían simplemente rebeldes, y los persiguió para agradar al Papa. Las ciudades libres, si no fuera por el emperador, se hubieran opuesto al Papa; pero mientras Federico exigía su obediencia saludaron al Papa como aliado. Así pues, aunque estaba libre de las supersticiones de su tiempo, y en cultura muy por encima de otros soberanos contemporáneos, su posición como emperador le obligó a oponerse a todo lo que políticamente era liberal. Inevitablemente, tuvo que fracasar, pero de todos los fracasos de la Historia, los suyos son de los más interesantes.

Los herejes contra los cuales Inocencio III emprendió la cruzada y a los que persiguieron todos los gobernantes (también Federico), merecen un estudio por sí mismos y también como índice del sentimiento popular, del cual, por lo demás, apenas aparece una alusión en los escritos de esta época.

La más interesante y, por tanto, la más grande de las sectas heréticas era la de los cátaros, en el sur de Francia, más conocidos como albigenses. Sus doctrinas provenían de Asia, a través de los Balcanes; fueron defendidas en el norte de Italia, y en el sur de Francia las profesó la mayoría, incluso los nobles, que aprovecharon el pretexto para adueñarse de tierras de la Iglesia. La causa de esta gran difusión de la herejía fue, en parte, la decepción por el fracaso de las cruzadas, pero principalmente el malestar moral a causa de la riqueza y depravación del clero. Había un sentimiento muy extendido, análogo al puritanismo, en favor de la santidad personal. Esto se asoció con el culto de la pobreza. La Iglesia era rica y muy mundana; muchísimos sacerdotes vivían en la mayor inmoralidad. Los frailes presentaron acusaciones contra las órdenes más antiguas, y los párrocos afirmaron que se abusaba de la confesión para seducir. Y los enemigos de los frailes rechazaron esta acusación. No puede caber duda de que tales acusaciones eran muy justificadas. Cuanto más exigía la Iglesia la supremacía religiosa, tanto más se indignaba la gente sencilla por el contraste entre la profesión y el modo de cumplirla. Los mismos motivos que finalmente condujeron a la Reforma, ya operaban en el siglo XIII. La principal diferencia residía en que los soberanos seglares no estaban dispuestos a ponerse del lado de los herejes; y esto porque no existía ninguna filosofía que pudiera unir la herejía con las aspiraciones de los reyes respecto a su dominio.

Los dogmas de los cátaros no se conocen con certeza, puesto que dependemos enteramente del testimonio de sus enemigos. Además, los eclesiásticos, muy versados en la historia de la herejía, tenían la tendencia a aplicar una etiqueta que les era familiar y atribuir a las sectas existentes todos los dogmas de las anteriores, a veces fundándose en una semejanza no muy grande. Sin embargo, hay bastantes cosas ciertas. Parece que los cátaros eran dualistas y que, como los gnósticos, consideraron al Jehová del Antiguo Testamento como un ser malo; el Dios verdadero sólo se daba en la revelación del Nuevo Testamento. La materia era para ellos esencialmente mala, y creían que para los virtuosos no habría resurrección del cuerpo. Los malos, al contrario, tendrían que sufrir la transmigración en los cuerpos de animales. Por esto se hicieron vegetarianos, absteniéndose, incluso, de los

huevos, el queso y la leche. Comían pescado porque creían que los peces no procreaban sexualmente. Aborrecieron el sexo; algunos dijeron que el matrimonio era aún peor que el adulterio, porque es continuo y complaciente. Por otro lado, no veían objeción al suicidio. Aceptaban el Nuevo Testamento más literalmente que los ortodoxos; se abstenían de juramentos y ofrecían la otra mejilla. Los perseguidores relatan el caso de un hombre acusado de herejía que se defendió diciendo que él comía carne, mentía y perjuraba, y era buen católico.

Los preceptos más estrictos de la secta sólo debían observarlos algunos hombres excepcionalmente santos, llamados los *perfectos*; los otros podían comer carne y casarse.

Es interesante exponer la genealogía de estas doctrinas. Llegaron a Italia y Francia a través de los cruzados, de una secta llamada los bogomiles en Bulgaria; en 1167, cuando los cátaros tuvieron un concilio cerca de Tolosa, asistieron los delegados búlgaros. Los bogomiles, a su vez, eran el resultado de una fusión de maniqueos y paulicianos. Los paulicianos constituían una secta armenia que rechazaba el bautismo de los niños, el purgatorio, la invocación de los Santos y la Trinidad; se extendieron, poco a poco, en Tracia y de allí a Bulgaria. Los paulicianos eran partidarios de Marción (hacia el año 150 d. C.), que se consideraba seguidor de San Pablo, al rechazar los elementos judaicos en el cristianismo, y tenían cierta afinidad con los gnósticos, sin pertenecer a ellos.

Sólo trataré ahora de otra herejía popular: la de los waldenses. Eran los partidarios de Pedro Waldo, un hombre entusiasta quien, en 1170, inició una *cruzada* para observar la ley de Cristo. Dio todos sus bienes a los pobres y fundó una sociedad llamada «los Hombres Pobres de Lyón», que practicaban la pobreza y una vida rigurosamente virtuosa. Al principio, tenían la aprobación del Papa, pero arremetieron un tanto violentamente contra la inmoralidad del clero y fueron condenados por el Concilio de Verona en 1184. Después decidieron que todo hombre bueno puede predicar y explicar la Escritura. Nombraron sus propios ministros de Dios y prescindieron de los servicios del clero católico. Se extendieron a la Lombardía y a Bohemia, donde prepararon el camino a los husitas. En la

persecución albigense, que los afectó también, muchos huyeron al Piamonte. Su persecución, en el tiempo de Milton, dio motivo a su soneto «¡Venga, Dios mío, a tus santos asesinados!». Aún sobreviven algunos hoy día en remotos valles de los Alpes y en Estados Unidos.

Todas estas herejías alarmaron a la Iglesia tomándose fuertes medidas para eliminarlas. Inocencio III creía que los herejes merecían la muerte, siendo culpables de traición contra Cristo. Instigó al rey de Francia para que emprendiera una cruzada contra los albigenses, que se efectuó en el año 1209. Fue llevada a cabo con extraordinaria crueldad; después de tomar Carcasona, especialmente, hubo una matanza horripilante. La aniquilación de la herejía había sido cosa de los obispos, pero llegó a ser demasiado molesta para realizarla hombres que tenían otros deberes, y en 1233 Gregorio IX fundó la Inquisición para que se encargase de esta parte de la labor del obispado. Después de 1254, las personas acusadas por la Inquisición no tenían siquiera derecho a juicio. Si eran condenadas, sus bienes eran confiscados; en Francia pasaban a la Corona. Cuando una persona acusada era hallada culpable, se la entregaba al brazo secular con el ruego de que se le salvase la vida; pero si las autoridades seculares no la quemaban, corrían peligro de ser entregadas ellas mismas a la Inquisición. No se ocupaba solamente de herejía en el sentido corriente, sino de brujería y magia. En España se dirigió principalmente contra los criptojudíos. La obra de la Inquisición la llevaron a cabo principalmente dominicos y franciscanos. Nunca penetró en Escandinavia o Inglaterra, pero los ingleses se sirvieron con gusto de la Inquisición contra Juana de Arco. En general, logró lo que quería; al final eliminó completamente la herejía albigense.

La Iglesia, en la primera parte del siglo XIII, tuvo un peligro de rebelión, casi tan formidable como la del siglo XVI. Se salvó principalmente por la aparición de las órdenes mendicantes; San Francisco y Santo Domingo hicieron más en favor de la ortodoxia que ninguno de los más enérgicos papas.

San Francisco de Asís (1181 o 1182-1226) fue uno de los hombres más amables de la Historia. Procedía de una familia hacendada y en su juventud le gustaron las diversiones corrientes. Pero un día, cuando pasó cabalgando

al lado de un leproso, un repentino impulso de compasión le hizo bajar y besar al hombre. Poco después decidió desprenderse de todos los bienes del mundo y dedicar su vida a la predicación y a las buenas obras. Su padre, un respetable comerciante, se enfureció, pero no pudo detenerle. Pronto tuvo grupos de partidarios, los cuales se entregaron a la pobreza completa. Al principio la Iglesia miró el movimiento con cierta suspicacia; se parecía demasiado a «los Hombres Pobres de Lyón». Los primeros misioneros que San Francisco envió a remotos lugares fueron considerados como herejes, porque practicaron la pobreza en vez de (como los frailes) sólo hacer los votos, que nadie tomaba en serio. Pero Inocencio III era lo suficientemente astuto para reconocer el valor del movimiento si se le podía detener en los límites de la ortodoxia, y en 1209 o 1210 dio su aprobación a la nueva orden. Gregorio IX, amigo personal de San Francisco, continuó favoreciéndole, imponiéndole ciertas reglas fastidiosas para el impulso entusiasta y anárquico del Santo. Francisco deseaba interpretar el voto de la pobreza del modo más riguroso. Se opuso a que sus seguidores tuvieran casas e iglesias. Tenían que mendigar su pan, y no tenían más alojamiento que la hospitalidad que las circunstancias les deparaban. En el año 1219 viajó al Oriente y predicó ante el sultán, que le recibió cortésmente, pero siguió siendo mahometano. A su vuelta observó que los franciscanos se habían construido una casa; quedó profundamente apenado, pero el Papa le indujo o le obligó a ceder. Después de su muerte, Gregorio le canonizó, pero suavizó su regla respecto al artículo de la pobreza.

En cuanto a santidad, Francisco ha tenido iguales; lo que le destaca como único entre los Santos es su felicidad espontánea, su amor universal y sus dones como poeta. Su bondad se revela siempre sin esfuerzo, como si no tuviera que vencer nada. Amaba todas las cosas vivientes, no sólo como cristiano u hombre benévolo, sino como poeta. Su himno al Sol, escrito poco antes de su muerte, casi podía haber sido escrito por Akhnaton, el adorador del Sol, aunque no del todo; pues el cristianismo en él influye aunque no muy claramente. Se sintió obligado hacia los leprosos, por ellos, no por él. Distinto a los demás Santos cristianos, se interesó más por la dicha de los demás que por su propia salvación. Jamás mostró ningún

sentimiento de superioridad, ni siquiera a los más humildes o peores. Tomás de Celano dijo de él que era más que un Santo entre los Santos; lo era entre los pecadores.

Si existe Satanás, el porvenir de la orden fundada por San Francisco le habrá proporcionado la más exquisita satisfacción. El sucesor inmediato del Santo como cabeza de la orden, el hermano Elías, vivió en pleno lujo, y permitió abandonar completamente la pobreza. La obra principal de los franciscanos en los años inmediatamente posteriores a la muerte de su fundador fue reclutar soldados en las violentas y sangrientas guerras entre los güelfos y gibelinos. La Inquisición, fundada siete años después de su muerte, tenía en varios países a los franciscanos a la cabeza. Una pequeña minoría, llamada los *Espirituales*, permaneció fiel a su enseñanza; muchos de ellos fueron quemados por la Inquisición por herejía. Estos hombres sostenían que Cristo y los Apóstoles no poseían bienes, y ni siquiera la ropa que llevaban era suya; esta opinión fue condenada como herética en 1323 por Juan XXII. El resultado final de la vida de San Francisco fue crear una orden aún más rica y corrompida, reforzar la jerarquía y facilitar la persecución de todos los que se destacaban por seriedad moral o libertad de pensamiento. Teniendo en cuenta sus propios fines y carácter, es imposible imaginar un resultado de ironía más hiriente.

Santo Domingo (1170-1221) es mucho menos interesante que San Francisco. Era castellano y tenía, como Loyola, una devoción fanática por la ortodoxia. Su principal finalidad era combatir la herejía, y adoptó la pobreza como un medio para este fin. Tomó parte en toda la guerra albigense, aunque se dice que lamentaba las más extremas atrocidades. La Orden dominicana fue establecida en 1215 por Inocencio III, y obtuvo un rápido éxito. El único rasgo humano que se conoce de Santo Domingo es su confesión a Jordán de Sajonia de que prefería charlar con las jóvenes y no con las viejas. En 1242, la orden decretó solemnemente que este pasaje debía ser eliminado de la vida del fundador escrita por Jordán.

Los dominicos fueron aún más activos que los franciscanos en la labor de la Inquisición. Sin embargo, cumplieron un servicio valioso para la humanidad por su amor al estudio. Esto no formaba parte de la intención de

Santo Domingo, quien había decretado que sus frailes «no aprendieran las ciencias seculares o artes liberales excepto con dispensa». Esta regla fue abolida en 1259; después de esta fecha se hizo todo lo posible para que los dominicos pudiesen estudiar con facilidad. El trabajo manual no formaba parte de sus deberes, y las horas de devoción fueron abreviadas para dejarles más tiempo para el estudio. Se dedicaron a reconciliar a Aristóteles con Cristo; Alberto Magno y Tomás de Aquino, ambos dominicos, realizaron su obra lo mejor posible. La autoridad de Tomás de Aquino fue tan pasmosa, que los dominicos siguientes no hicieron mucha labor en filosofía; aunque Francisco, incluso más que Domingo, había despreciado el estudio, los nombres más grandes del período siguiente son franciscanos: Roger Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Occam eran franciscanos. Lo que los frailes hicieron en filosofía será el tema de los capítulos siguientes.

CAPÍTULO XIII

Santo Tomás de Aquino

A Tomás de Aquino (nacido en 1225 o 1226, muerto en 1274) se le considera el más grande de los filósofos escolásticos. En todas las instituciones pedagógicas católicas que enseñan filosofía, su sistema se enseña como el único verdadero; ha sido la norma desde un rescripto de León XIII dado en el año 1879. Santo Tomás, pues, no tiene solamente interés histórico, sino que representa una influencia viva como Platón, Aristóteles, Kant y Hegel. Mayor, en efecto, que estos dos últimos. En muchos aspectos, sigue tan estrechamente a Aristóteles que el Estagirita tiene entre los católicos casi la autoridad de uno de los Padres; criticarle en materia de pura filosofía se ha llegado a considerar casi como impiedad.[27]

Esto no fue así siempre. En el tiempo de Aquino, aún tenía que librarse la batalla en favor de Aristóteles contra Platón. La influencia de Aquino aseguró la victoria hasta el Renacimiento; después, Platón, al que se conocía ya mejor que en la Edad Media, adquirió de nuevo la supremacía en la opinión de la mayoría de los filósofos. En el siglo XVII era posible ser ortodoxo y cartesiano; Malebranche, aunque sacerdote, no fue nunca censurado. Pero hoy día tales libertades pertenecen al pasado. Los eclesiásticos católicos deben aceptar a Santo Tomás si se ocupan de filosofía.

Santo Tomás era hijo del conde de Aquino, cuyo castillo en el reino de Nápoles estaba cerca del monte Casino, donde empezó la educación del *Doctor Angélico*. Estuvo seis años en la Universidad de Nápoles de Federico II. Después se hizo dominico y fue a Colonia para estudiar con

Alberto Magno, el aristotélico más eminente entre los filósofos de su época. Después de un período en Colonia y París volvió a Italia en 1259, donde pasó el resto de su vida, excepto los tres años de 1269-1272. Durante estos tres años estuvo en París, donde los dominicos, por su aristotelismo, estaban en lucha con las autoridades de la universidad, y eran sospechosos de simpatía herética con los partidarios de Averroes, que representaron un partido poderoso en la universidad. Los averroístas sostenían, basándose en su interpretación de Aristóteles, que el alma en cuanto individual, no es inmortal; la inmortalidad pertenece solamente al intelecto, que es impersonal e idéntico en distintos seres intelectuales. Cuando a la fuerza tuvieron que darse cuenta de que su doctrina era contraria a la fe católica, se aferraron al subterfugio de la «doble verdad»; una, basada en la razón, en la filosofía, y otra basada en la revelación, en la teología. Todo esto dio a Aristóteles mala fama, y Santo Tomás, en París, se preocupó en reparar este mal causado por una adhesión demasiado estrecha a las doctrinas árabes. En esto tuvo un éxito singular.

Aquino, a diferencia de sus predecesores, poseía un conocimiento realmente competente de Aristóteles. Su amigo Guillermo de Moerbeke le procuró traducciones del griego y él mismo escribió comentarios. Hasta su época, las nociones de los hombres respecto a Aristóteles habían ido quedando oscurecidas con las adherencias neoplatónicas. Sin embargo, él se adhirió al auténtico Aristóteles y rechazó el platonismo, incluso como aparece en San Agustín. Logró persuadir a la Iglesia de que el sistema de Aristóteles era preferible al de Platón como base de la filosofía cristiana, y que los mahometanos y averroístas cristianos habían interpretado mal a Aristóteles. Por mi parte, diría que *De anima* conduce mucho más naturalmente a la idea de Averroes que a la de Aquino; sin embargo, la Iglesia, desde Santo Tomás pensó de otro modo. Diría, además, que las ideas de Aristóteles sobre la mayoría de las cuestiones de lógica y filosofía no eran definitivas, y desde entonces han sido muy erróneas; esta opinión tampoco puede sostenerla ningún filósofo o maestro de filosofía católico.

La obra más importante de Santo Tomás, la *Summa contra gentiles*, fue escrita durante los años 1259-1264. Trata de establecer la verdad de la

religión cristiana con argumentos dirigidos a un lector imaginario que aún no es cristiano; se deduce que el supuesto lector es considerado como persona versada en la filosofía de los árabes. Escribió otro libro, *Summa Theologiae*, de casi igual importancia, pero de menor interés para nosotros, porque resulta menos adecuada para emplear argumentos que no supongan de antemano la verdad del cristianismo.

Lo que sigue es un extracto de la *Summa contra gentiles*.

Consideremos primeramente lo que se entiende por *sabiduría*. Una persona puede ser sabia en algún aspecto particular, como construir casas, por ejemplo; esto implica que conoce los medios para un fin determinado. Pero todos los fines particulares están subordinados al fin del universo, y la sabiduría *per se* se preocupa de la finalidad del universo. Ahora bien, el fin del universo es el bien del intelecto, esto es, la *Verdad*. Buscar la sabiduría en este sentido es lo más perfecto, sublime, provechoso y valioso. Todo esto se prueba apelando a la autoridad del filósofo: Aristóteles.

Mi intención (así dice) es declarar la verdad que profesa la fe católica. Pero aquí debo recurrir a la razón natural, puesto que los gentiles no aceptan la autoridad de la Sagrada Escritura. La razón natural, sin embargo, es deficiente en las cosas de Dios. Puede probar algunas partes de la fe, pero otras no. Puede probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, pero no la Trinidad, la Encarnación o el Juicio Final. Todo lo que sea demostrable está de acuerdo con la fe cristiana, y en la revelación no hay nada que sea *contrario* a la razón. Pero es importante separar las partes de la fe que se pueden probar por la razón de las que no. Por lo tanto, de los cuatro libros en los que la *Summa* está dividida, los tres primeros no apelan a la revelación, excepto al señalar que están de acuerdo con las conclusiones obtenidas por la razón; sólo en el libro cuarto se tratan temas que únicamente por la revelación pueden ser conocidos.

El primer paso consiste en probar la existencia de Dios. Algunos creen que esto no es necesario, puesto que la existencia de Dios (dicen) es evidente por sí misma. Si conociésemos la esencia de Dios, esto sería cierto, puesto que (como más tarde se prueba), en Dios, la esencia y la existencia son todo uno. Pero no conocemos su esencia sino muy imperfectamente.

Los hombres sabios saben más de su esencia que los ignorantes, y los ángeles conocen más que ambos, pero ninguna criatura sabe lo suficiente para ser capaz de deducir la existencia de Dios de Su esencia. Sobre esta base se rechaza el argumento ontológico.

Es importante recordar que las verdades religiosas capaces de ser demostradas pueden conocerse también por la fe. Las pruebas son difíciles, y sólo los cultos las pueden comprender, pero la fe es necesaria también a los ignorantes, a los jóvenes y a los que a causa de las preocupaciones prácticas no tienen tiempo para estudiar filosofía. Para ellos basta la revelación.

Algunos dicen que Dios es *solamente* cognoscible por la fe. Arguyen que, si los principios de la demostración nos fueran conocidos a través de la experiencia derivada de los sentidos, tal como se dice en los *Analíticos posteriores*, todo lo que va más allá de los sentidos no puede ser demostrado. Esto, sin embargo, es falso, e incluso, si fuese cierto, Dios sería conocido por sus efectos sensibles.

La existencia de Dios se demuestra, como en Aristóteles, por el argumento del motor inmóvil.[28]

Hay cosas que sólo son movidas y otras que mueven y son movidas. Todo lo que es movido lo es por algo, y puesto que es imposible un progreso hasta el infinito, debemos llegar en alguna parte a algo que mueve las otras cosas sin ser movido. Este motor inmóvil es Dios. Se puede objetar que este argumento incluye la eternidad del movimiento, que rechazan los católicos. Sería un error: es válido sobre la hipótesis de la eternidad del movimiento, pero la hipótesis opuesta sólo lo refuerza, pues comprende un principio y, en consecuencia, una Primera Causa.

En la *Summa Theologiae* se dan cinco pruebas de la existencia de Dios. Primero, el argumento del motor inmóvil, que hemos mencionado. Segundo, el argumento de la Primera Causa que, a su vez, depende de la imposibilidad de un progreso infinito. Tercero, debe haber una última fuente de toda necesidad; esto es, lo mismo casi que el segundo argumento. Cuarto, encontramos varias perfecciones en el mundo, y éstas deben tener su fuente en algo completamente perfecto. Quinto, hallamos incluso cosas

inanimadas que tienden a un fin, que debe ser de alguien que esté fuera de ellas, puesto que solamente las cosas vivientes pueden tener una finalidad interna.

Volviendo a la *Summa contra gentiles*, habiendo demostrado la existencia de Dios, podemos decir ahora muchas cosas sobre Él; pero todas son, en cierto sentido, negativas; la naturaleza de Dios nos es solamente conocida por lo que no es. Dios es eterno, puesto que es inmóvil; es invariable, puesto que no contiene ninguna potencialidad pasiva. David de Dinant (un panteísta materialista del principio del siglo XIII) *devanea* que Dios es lo mismo que la materia prima; esto es absurdo, puesto que la materia prima es pura pasividad y Dios es pura actividad. En Dios no hay composición, por consiguiente no es un cuerpo, porque los cuerpos tienen partes.

Dios es su propia esencia, puesto que de otro modo no sería simple, sino compuesto de esencia y existencia. (Este punto es importante). En Dios, la esencia y la existencia son idénticas. No hay accidentes en Dios: no puede ser especificado por ninguna diferencia sustancial; no está en ningún género; no puede ser definido, pero no carece de la excelencia de cualquier género. Las cosas son en cierta manera como Dios, en otra no. Es más adecuado decir que las cosas son como Dios, que decir que Dios es como las cosas.

Dios es bueno, y es su propia bondad; es el bien de todo lo bueno. Es inteligente, y su acto de inteligencia es su esencia. Comprende por su esencia y se comprende a Sí mismo perfectamente (Juan Escoto, como se recordará, pensaba de manera distinta).

Aunque no hay composición en el intelecto divino. Dios comprende muchas cosas. Esto podía parecer una dificultad, pero las cosas que Él comprende no tienen distinto ser en Él. Tampoco existe *per se*, como creyó Platón, porque las formas de las cosas naturales no pueden existir ni ser comprendidas, prescindiendo de la materia. Sin embargo, Dios debe comprender las formas antes de crear. La solución de esta dificultad es la siguiente: «El concepto del intelecto divino, según como Él se entiende a Sí Mismo, cuyo concepto es Su Palabra, es la semejanza no solamente de Dios

como Él mismo se comprendió, sino también de todas las cosas de las cuales la divina esencia es la semejanza. Por lo tanto, muchas cosas pueden ser comprendidas por Dios, por medio de una especie inteligible que es la divina esencia, y por una intención entendida que es la divina Palabra».[29]

Cada forma, en cuanto es algo positivo, es una perfección. El intelecto de Dios incluye en su esencia lo que es adecuado a cada cosa, comprendiendo en qué se parece a Él y en qué no; por ejemplo, la vida, no el conocimiento, es la esencia de una planta, y el conocimiento, no el intelecto, es la esencia de un animal. Así una planta es como Dios siendo viva, pero no parecida a Él en cuanto no posee conocimiento; un animal es como Dios al tener conocimiento, pero diferente en cuanto no posee intelecto. Siempre es por negación por lo que una criatura difiere de Dios.

Dios comprende todas las cosas en el mismo momento. Su conocimiento no es un hábito, y no es discursivo o argumentativo. Dios es la verdad. (Esto ha de entenderse literalmente).

Ahora llegamos a una cuestión que ya había preocupado a Platón y a Aristóteles. ¿Puede Dios saber cosas particulares, o conoce solamente las universales y las verdades generales? Un cristiano, puesto que cree en la Providencia, debe sostener que Dios conoce cosas particulares; sin embargo, hay argumentos de peso contra esta opinión. Santo Tomás enumera siete de estos argumentos, y después procede a refutarlos. Los siete argumentos son los siguientes:

1. La singularidad, siendo materia concreta, nada inmaterial puede conocerla.

2. Los singulares no existen siempre, y no pueden ser conocidos cuando no existen; por lo tanto no pueden ser conocidos por un ser invariable.

3. Los singulares son contingentes, no necesarios; por lo tanto no puede haber conocimiento cierto de ellos, excepto cuando existen.

4. Algunos singulares se deben a voliciones que solamente puede conocer la persona que quiere.

5. Los singulares son infinitos en número, y lo infinito como tal es desconocido.

6. Los singulares son demasiado nimios para la atención de Dios.

7. En algunos singulares hay mal, pero Dios no puede conocer el mal.

Aquino replica que Dios conoce los singulares como su causa; conoce las cosas que aún no existen, exactamente como un artesano lo sabe cuando está formando algo; conoce los futuros contingentes, porque Él ve cada cosa en el tiempo como si estuviera presente, pues Él Mismo no está en el Tiempo. Conoce nuestros espíritus y deseos secretos, y una infinidad de cosas, aunque nosotros no. Conoce cosas triviales, porque nada es del todo trivial, y todo tiene alguna nobleza; de otro modo Dios se conocería sólo a Sí Mismo. Además, el orden del universo es muy noble, y esto no se puede saber sin conocer incluso las partes triviales. Finalmente, Dios conoce las cosas malas, porque el conocer todo lo bueno implica conocer el mal opuesto.

En Dios hay voluntad. Su Voluntad es su esencia, y su principal objeto es la esencia divina. Queriéndose a Sí Mismo, Dios quiere también otras cosas, porque Dios es el fin de todas las cosas. Quiere incluso cosas que aún no existen, quiere su propio ser y bondad, pero otras cosas, aunque las quiera, no las desea *necesariamente*.

Hay libre albedrío en Dios; a su volición puede atribuírsele una *razón*, pero no una *causa*. No puede querer cosas imposibles en sí mismas; por ejemplo, no puede hacer verdadera una contradicción. El ejemplo del Santo de algo que se halla incluso más allá del Poder divino no es un ejemplo completamente afortunado; dice que Dios no podía hacer que un hombre fuese un asno.

En Dios hay gozo, alegría y amor; Dios no odia nada y posee las virtudes contemplativas y activas. Es feliz y es su propia felicidad.

Llegamos ahora (en el libro II) a la consideración de las criaturas. Esto es útil para refutar errores contra Dios. Dios creó el mundo de la nada, contrariamente a las opiniones de los antiguos. El tema de las cosas que Dios no puede hacer, lo vuelve a tratar. No puede ser un cuerpo o cambiarse a Sí mismo; no puede fallar; no puede fatigarse, ni olvidarse, ni arrepentirse, ni enfadarse, ni estar triste; no puede hacer que un hombre no tenga alma, ni hacer que la suma de los ángulos de un triángulo no valga

dos rectos. No puede deshacer el pasado, ni cometer pecados, ni hacer otro Dios, ni hacer que Él mismo no exista.

El libro III se ocupa principalmente del alma del hombre. Todas las sustancias intelectuales son inmateriales e incorruptibles; los ángeles no tienen cuerpos, pero en los hombres el alma está unida a un cuerpo. Es la forma del cuerpo, como en Aristóteles. No hay tres almas en el hombre sino sólo una. Toda el alma está presente por completo en todas las partes del cuerpo. Las almas de los animales, a diferencia de las de los hombres, no son inmortales. El intelecto es parte del alma de cada hombre; no hay, como sostenía Averroes, sólo un intelecto, del que varios hombres participan. El alma no es transmitida con el semen, sino que es creada de nuevo en cada hombre. Hay, es cierto, una dificultad: cuando un hombre nace fuera del matrimonio, esto parece hacer de Dios un cómplice en el adulterio. Esta objeción, sin embargo, es sólo aparente. (Hay una grave objeción, que turbaba a San Agustín, y que se refiere a la transmisión del pecado original. Es el alma la que peca, y si el alma no es transmitida, sino creada de nuevo, ¿cómo puede heredar el pecado de Adán? Esto no se discute).

En la relación con el intelecto, se discute el problema de los universales. La posición de Santo Tomás es la de Aristóteles. Los universales no subsisten fuera del alma, pero el intelecto, al comprender los universales, comprende cosas que están fuera del alma.

El libro III se ocupa largamente de cuestiones éticas. El mal es no intencional, no es una esencia, y tiene una causa accidental que es buena. Todas las cosas tienden a parecerse a Dios, que es el fin de todas las cosas. La felicidad humana no consiste en los placeres carnales, el honor, la gloria, la riqueza, el Poder del mundo o los bienes mundanos, y no radica en los sentidos. La felicidad última del hombre no consiste en actos de virtud moral, porque éstos son medios; consiste en la contemplación de Dios. Pero el conocimiento de Dios poseído por la mayoría no basta; ni el obtenido por demostración; ni siquiera el obtenido por la fe. En esta vida no podemos ver a Dios en su esencia, o tener la felicidad última; pero en la otra vida le veremos cara a cara. (No literalmente, se nos advierte, porque Dios no tiene faz). Esto ocurrirá, no por nuestro poder natural sino por la luz divina, e

incluso entonces no le veremos del todo. Por esta visión nos hacemos partícipes de la vida eterna, es decir, de la vida extratemporal.

La Divina Providencia no excluye el mal, la contingencia, el libre albedrío, la suerte o el azar. El mal viene por medio de segundas causas, como en el caso de un buen artista que hace obras malas.

Los ángeles no son todos iguales; hay un orden entre ellos. Cada ángel es el único ejemplar de su especie, pues como los ángeles no tienen cuerpos, sólo pueden distinguirse por medio de diferencias específicas, no por su posición en el espacio.

La astrología debe rechazarse, por las razones habituales. En respuesta a la pregunta: «¿Existe la fatalidad?», Aquino replica que *podríamos* dar el nombre de *fatalidad* al orden impreso por la Providencia, pero es más prudente no hacerlo, pues *fatalidad* es una palabra pagana. Esto conduce a un argumento de que la plegaria es útil, aunque la Providencia es inmutable. (Yo no he podido seguir este razonamiento). Dios a veces obra milagros, pero nadie más puede hacerlos. La magia, no obstante, es posible con la ayuda de los demonios; esto no es propiamente milagroso, y no se hace con la ayuda de las estrellas.

La *ley divina* nos lleva a amar a Dios; también, en menor grado, a nuestro prójimo. Prohíbe la fornicación, porque el padre debe permanecer con la madre mientras se crían los hijos. Prohíbe la limitación de los nacimientos, por ser contra natura; sin embargo, no prohíbe, por lo mismo, el celibato perpetuo. El matrimonio debía ser indisoluble, porque el padre es necesario para la educación de los hijos, por ser más racional que la madre y por tener más fuerza física cuando se precisa el castigo. No todo comercio carnal es pecaminoso, puesto que es natural, pero considerar el estado de casado tan bueno como la continencia es caer en la herejía de Joviniano. Debe haber una monogamia estricta; la poligamia es injusta respecto a las mujeres y la poliandria hace incierta la paternidad. El incesto ha de prohibirse, porque complicaría la vida familiar. Contra el incesto de hermana con hermano hay un argumento muy curioso: si el amor de marido y mujer estuviera combinado con el de hermano y hermana, la atracción mutua sería tan fuerte que haría el trato carnal indebidamente frecuente.

Todos estos argumentos sobre la ética sexual —hay que notarlo— recurren a consideraciones puramente racionales, no a mandatos ni prohibiciones divinas. Aquí, como en los tres primeros libros, Aquino se complace, al final de cada razonamiento, en citar textos que muestran que la razón le ha llevado a una conclusión en armonía con las Escrituras, pero no apela a la autoridad hasta que no ha logrado su resultado.

Hay una discusión más animada e interesante sobre la pobreza voluntaria que, como era de esperar, llega finalmente a una conclusión en armonía con los principios de las órdenes mendicantes, pero expone las objeciones con una fuerza y un realismo que las muestra tales como debieron ser planteadas por el clero secular.

Pasa luego al pecado, a la predestinación y a la elección, sobre lo cual su criterio es en general el de Agustín. Por el pecado mortal un hombre pierde el derecho a su fin último por toda la eternidad y, por consiguiente, el castigo eterno es lo que le corresponde. Ningún hombre puede librarse del pecado, salvo por la gracia y, no obstante, el pecador debe ser reprendido si no se convierte. El hombre necesita la gracia para perseverar en el bien, pero nadie puede *merecer* la asistencia divina. Dios no es la causa del pecado, pero a algunos los deja en el pecado, mientras que a otros los libra de él. En lo que respecta a la predestinación, Santo Tomás parece sostener, con San Agustín, que no puede darse ninguna razón por la que algunos son elegidos y van al Cielo, mientras otros son reprobados y van al infierno. Sostiene también que ningún hombre puede entrar en el Cielo, a menos que haya sido bautizado. Ésta no es una de las verdades que pueden probarse por la razón sin ayuda; está revelada en Juan, III, 5.[30]

El IV libro se ocupa de la Trinidad, la Encarnación, la supremacía del Papa, los sacramentos y la resurrección del cuerpo. En lo esencial, está dirigido a los teólogos más que a los filósofos y, por consiguiente, lo trataré brevemente.

Hay tres modos de conocer a Dios: por la razón, por la revelación y por intuición de cosas previamente conocidas sólo por la revelación. Del tercer modo no dice, sin embargo, casi nada. Un escritor inclinado al misticismo

hubiera dicho más de éste que de cualquiera de los otros, pero el temperamento de Aquino es razonador más que místico.

La Iglesia es censurada por negar la doble procesión del Espíritu Santo y la supremacía del Papa. Se nos advierte que, aunque Cristo fue concebido del Espíritu Santo, no debemos suponer que fue el hijo del Espíritu Santo según la carne.

Los sacramentos son válidos aun cuando sean administrados por ministros indignos. Éste fue un punto importante en la doctrina de la Iglesia. Muchísimos sacerdotes vivían en pecado mortal y la gente piadosa temía que tales sacerdotes no pudieran administrar los sacramentos. Esto era terrible; nadie podía saber si estaba realmente casado o si había recibido una absolución válida, lo que llevó a la herejía y al cisma, puesto que los de espíritu puritano trataron de establecer un sacerdocio separado, de más impecable virtud. La Iglesia, en consecuencia, se vio obligada a declarar con gran énfasis que el pecado en un sacerdote no le incapacitaba para el ejercicio de sus funciones.

Una de las últimas cuestiones analizadas es la resurrección de la carne. Aquí, como en otras partes, Aquino expone muy acertadamente los argumentos que han sido esgrimidos contra la posición ortodoxa. Uno de éstos, a primera vista, ofrece grandes dificultades. ¿Qué le ocurre, pregunta el Santo, a un hombre que nunca, en toda su vida, comió nada más que carne humana y cuyos padres hicieron lo mismo? Parecería injusto con sus víctimas que éstas se vieran privadas de sus cuerpos en el último día a consecuencia de su voracidad; sin embargo, si no es así, ¿qué se dejará para formar su cuerpo? Me alegra decir que esta dificultad, que a primera vista podía parecer insuperable, es afrontada triunfalmente. La identidad del cuerpo, indica Santo Tomás, no depende de la persistencia de las mismas partículas materiales; durante la vida, por los procesos de comida y digestión la materia que compone el cuerpo experimenta un cambio constante. El caníbal puede, por consiguiente, recibir el mismo cuerpo en la resurrección, incluso aunque no esté compuesto de la misma materia que estaba en su cuerpo cuando murió. Con este confortador pensamiento podemos terminar nuestro resumen de la *Summa contra gentiles*.

En sus líneas generales, la filosofía de Aquino coincide con la de Aristóteles y será aceptada o rechazada por un lector en la medida en que acepte o rechace la filosofía del Estagirita. La originalidad de Aquino se manifiesta en su adaptación de Aristóteles al dogma cristiano, con un mínimo de alteración. En su tiempo fue considerado como un atrevido innovador; incluso después de su muerte muchas de sus doctrinas fueron condenadas por las Universidades de París y Oxford. Fue incluso más notable por la sistematización que por la originalidad. Aun en el caso de que cada una de sus doctrinas fuera errónea, la *Summa* quedaría como un imponente edificio intelectual. Cuando desea refutar alguna doctrina, la expone primero, a menudo con gran fuerza, y casi siempre con una intención justa. La agudeza y claridad con que distingue los argumentos derivados de la razón y los argumentos derivados de la revelación son admirables. Conoce a Aristóteles bien y lo entiende completamente, lo que no puede decirse de ningún filósofo católico anterior.

Estos méritos, sin embargo, apenas parecen suficientes para justificar su inmensa fama. La apelación a la razón es, en un sentido, insincera, puesto que la conclusión a que ha de llegar está fijada de antemano. Tomemos, por ejemplo, la indisolubilidad del matrimonio. Ésta la defiende basándose en que el padre es útil para la educación de los hijos: a) porque es más racional que la madre; b) porque, siendo más fuerte, es más capaz de infligir el castigo físico. Un educador moderno podría replicar: a) que no hay ninguna razón para suponer a los hombres, en general, más racionales que las mujeres; b) que el tipo de castigo, que requiere gran fortaleza física, no es deseable en la educación. Podría continuar señalando que los padres, en el mundo moderno, apenas toman parte en la educación. Pero ningún seguidor de Santo Tomás dejaría de creer, por esta razón, en la monogamia perpetua, porque los verdaderos fundamentos de creencia no son los que se han alegado.

O tomemos de nuevo los argumentos encaminados a probar la existencia de Dios. Todos éstos, excepto el de la teleología en las cosas inanimadas, se basan en la supuesta imposibilidad de una serie que no tenga primer término. Todo matemático sabe que no hay tal imposibilidad; la serie

de enteros negativos que termina en menos uno es un ejemplo de lo contrario. Pero tampoco aquí es probable que ningún católico abandone la creencia en Dios, aun en el caso de que se convenza de que los argumentos de Santo Tomás son malos; inventará otros argumentos o se refugiará en la revelación.

Las controversias de que la esencia y la existencia de Dios son una y la misma, de que Dios *es* su propia bondad, su propio Poder, etc., sugieren una confusión, descubierta en Platón, pero que se supone la eludió Aristóteles, entre la manera de ser de los particulares y la manera de ser de los universales. La esencia de Dios, es, debe suponerse, de la naturaleza de los universales, mientras su existencia no lo es. Es difícil exponer esta dificultad satisfactoriamente, puesto que ocurre dentro de una lógica que no puede seguir aceptándose. Pero apunta claramente a algún tipo de confusión sintáctica, sin la cual mucho de la argumentación acerca de Dios perdería su fuerza.

Hay poco del verdadero espíritu filosófico en Aquino. No se dispone a seguir, como el Sócrates platónico, adonde quiera que su argumento le pueda llevar. No se empeña en una investigación cuyo resultado sea imposible conocer de antemano. Antes de empezar a filosofar ya conoce la verdad; está declarada en la fe católica. Si puede encontrar argumentos aparentemente racionales, para algunas partes de la fe, tanto mejor; si no puede, sólo precisa volver a la revelación. El descubrimiento de argumentos para una conclusión dada de antemano no es filosofía, sino una defensa especial. No puedo, consiguientemente, admitir que merezca ser colocado en el mismo plano de los mejores filósofos de Grecia o de los tiempos modernos.

CAPÍTULO XIV

Los escolásticos franciscanos

Los franciscanos, en general, fueron menos impecablemente ortodoxos que los dominicos. Entre las dos órdenes hubo enconada rivalidad, y los franciscanos no se mostraron propensos a aceptar la autoridad de Santo Tomás. Los tres filósofos franciscanos más importantes fueron Roger Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Occam. San Buenaventura y Mateo de Aquasparta merecen también mención.

Roger Bacon (1214-1294) no sólo fue grandemente admirado en su tiempo, sino que en los tiempos modernos ha sido exaltado por encima de sus merecimientos. No fue tanto un filósofo, en el sentido estricto, como un hombre de saber universal, con pasión por las matemáticas y la ciencia. La ciencia, en su época, se hallaba mezclada con la alquimia, y pensó mezclarla con la magia negra; Bacon se vio constantemente perturbado por la sospecha de herejía y magia. En 1257, San Buenaventura, el general de la Orden franciscana, le puso bajo vigilancia en París y le prohibió publicar. A pesar de todo, mientras esta prohibición se hallaba en vigor, el legado pontificio en Inglaterra, Guy de Foulques, le ordenó, no obstante las órdenes en contrario, que escribiera su filosofía en favor del Papa. En vista de ello, en muy poco tiempo publicó tres libros, *Opus Majus*, *Opus Minus* y *Opus Tertium*. Éstos parece que produjeron una buena impresión y en 1268 se le permitió volver a Oxford, de donde había sido trasladado a una especie de confinamiento en París. Sin embargo, nada pudo enseñarle la cautela. Hizo una práctica de la crítica desdeñosa de todos los más doctos contemporáneos suyos; en particular, sostuvo que los traductores del griego

y del árabe fueron groseramente incompetentes. En 1271 escribió un libro titulado *Compendium studii philosophiae,* en el que atacaba la ignorancia clerical. Este libro no sirvió para aumentar su popularidad entre sus colegas, y en 1278 fueron condenados sus libros por el general de la orden, encarcelándosele durante catorce años. En 1292 fue liberado, muriendo poco después.

En su saber fue enciclopédico, pero no sistemático. A diferencia de la mayoría de los filósofos de su tiempo, valoró altamente la experimentación e ilustró su importancia con la teoría del arco iris. Escribió bien sobre geografía; Colón leyó esta parte de su obra y fue influido por ella. Fue un buen matemático; cita los libros sexto y noveno de Euclides. Trató de perspectiva, siguiendo fuentes árabes. Consideró la lógica un estudio inútil; la alquimia, por otra parte, la valoró lo suficiente como para escribir de ella.

Para dar una idea de su alcance y método, resumiré algunas partes de su *Opus Majus*. Hay, dice, cuatro causas de ignorancia: Primera, el ejemplo de la autoridad deleznable e impropia. (Estando la obra escrita para el Papa, tiene cuidado de decir que esto no incluye a la Iglesia). Segunda, la influencia de la costumbre. Tercera, la opinión de la muchedumbre iletrada. (Esto, pensamos, incluye a todos sus contemporáneos, salvo a él). Cuarta, el ocultamiento de la propia ignorancia con una exhibición de aparente sabiduría. De estas cuatro plagas, de las que la cuarta es la peor, surgen todos los males humanos.

Al apoyar una opinión, es un error argumentar con la sabiduría de nuestros antecesores, o de la costumbre, o de la creencia común. En apoyo de su tesis, cita a Séneca, Cicerón, Avicena, Averroes, Abelardo de Bath, San Jerónimo y San Crisóstomo. Estas autoridades, parece pensar, bastan para probar que no se debe respetar la autoridad.

Su respeto por Aristóteles es grande, pero no ilimitado. «Sólo Aristóteles, junto con sus seguidores, ha sido llamado filósofo en opinión de todos los sabios». Como casi todos sus contemporáneos, le designa como el *filósofo* cuando habla de Aristóteles. Ni siquiera el Estagirita, se nos dice, llegó al límite de la sabiduría humana. Después de él, Avicena era «el príncipe y caudillo de la filosofía», aunque no hubiera comprendido

plenamente el arco iris, porque no reconoció su causa final que, conforme al Génesis, es la dispersión del vapor acuoso. (No obstante, cuando Bacon llega a tratar del arco iris, cita a Avicena con gran admiración). De vez en cuando dice algo que tiene un sabor de ortodoxia, como que la única sabiduría perfecta es la de las Escrituras, según se explica en el Derecho canónico y la filosofía. Pero suena a más sincero cuando dice que no hay ninguna objeción a que se obtenga conocimiento del pagano; además de Avicena y de Averroes, cita con mucha frecuencia a Alfarabi[31] y a Albumazar[32] y a otros de vez en cuando. Albumazar es citado para probar que la matemática era conocida antes del Diluvio por Noé y sus hijos; esto, supongo, es una muestra de lo que podemos aprender de los infieles. Bacon exalta la matemática como la única fuente (no revelada) de certeza, y como necesaria para la astronomía y la astrología.

Bacon sigue a Averroes al sostener que el intelecto activo es una sustancia separada del alma en esencia. Cita a varios eminentes teólogos, entre ellos a Grosseteste, obispo de Lincoln, que apoyan esta doctrina, contraria a la de Santo Tomás. Pasajes aparentemente contrarios de Aristóteles, dice, se deben a la mala traducción. No cita a Platón de primera mano, sino de segunda mano, a través de Cicerón, o de tercera, a través de los árabes, en Porfirio. No tiene mucho respeto para éste, cuya doctrina de los universales califica de *infantil*.

En los tiempos modernos, Bacon ha sido exaltado porque valoró la experimentación, como fuente de conocimiento, más que el razonamiento. Ciertamente, las cosas que le interesan y su manera de tratar las cuestiones son muy distintas de las de los escolásticos típicos. Sus tendencias enciclopédicas son como las de los escritores árabes, que evidentemente influyeron en él de modo más profundo que en los demás filósofos cristianos. Aquéllos, como él, estaban interesados en la ciencia, y creían en la magia y en la astrología, mientras que los cristianos consideraban a la magia como una perversión y la astrología como un engaño. Es sorprendente porque difiere tanto de los otros filósofos cristianos medievales, pero tuvo poca influencia en su época y no era, a mi juicio, tan

científico como se piensa a veces. Escritores ingleses acostumbraban a decir que inventó la pólvora, pero esto, sin duda, es inexacto.

San Buenaventura (1221-1274) que, como general de la Orden franciscana, prohibió a Bacon publicar, fue un hombre totalmente distinto. Pertenecía a la tradición de San Anselmo, cuyo argumento ontológico mantuvo. Veía en el nuevo aristotelismo una oposición fundamental a la cristiandad. Creía en las ideas platónicas que, no obstante, sólo Dios conoce perfectamente. En sus escritos cita a Agustín constantemente, pero no encontramos citas de los árabes, y pocas de la Antigüedad pagana.

Mateo de Aquasparta (hacia 1235-1302) fue un seguidor de Buenaventura, pero menos afectado por la nueva filosofía. Era franciscano y llegó a cardenal; se opuso a Santo Tomás desde un punto de vista agustiniano. Pero, para él, Aristóteles se ha convertido en *el filósofo*; lo cita constantemente. Avicena es mencionado con frecuencia; San Anselmo es citado con respeto, lo mismo que el pseudo Dionisio, pero la principal autoridad es San Agustín. Tenemos que encontrar, dice, un término medio entre Platón y Aristóteles. Las ideas de Platón son «totalmente erróneas»; crean la sabiduría, pero no el conocimiento. Por otra parte, Aristóteles está también equivocado; crea el conocimiento, pero no la sabiduría. Nuestro conocimiento, concluye, lo causan las cosas más altas y las más bajas, objetos exteriores y razones ideales.

Duns Escoto (1266-1308) mantuvo la controversia franciscana con Aquino. Nació en Escocia o Ulster, se hizo franciscano en Oxford y pasó sus últimos años en París. Contra Santo Tomás defendió la Inmaculada Concepción, y en esto, la Universidad de París, y finalmente toda la Iglesia católica, coincidieron con él. Es agustiniano, pero en una forma menos extremada que Buenaventura o Mateo de Aquasparta; sus diferencias con Santo Tomás, como las de éstos, provienen de una amplia mezcla de platonismo (a través de Agustín) en su filosofía.

Examina, por ejemplo, la cuestión: «Si cualquier segura y pura verdad puede ser conocida naturalmente por el entendimiento del ser pasajero sin la iluminación especial de la luz increada». Y arguye que no. Refuerza esta tesis sólo con citas de San Agustín; la única dificultad que encuentra está en

Romanos I, 20: «Las cosas invisibles de Dios, entendidas por medio de las cosas creadas, son claramente comprendidas desde la creación del mundo».

Duns Escoto fue un realista moderado. Creía en el libre albedrío y se sintió inclinado al pelagianismo. Sostenía que el *ser* no es diferente de la *esencia*. Se mostró principalmente interesado en la *evidencia*, en las clases de cosas que pueden ser conocidas sin prueba. De éstas hay tres clases: 1) los principios conocidos por sí mismos; 2) las cosas conocidas por la experiencia, y 3) nuestras propias acciones. Pero sin la iluminación divina no podemos conocer nada.

La mayoría de los franciscanos siguieron a Duns Escoto más que a Aquino. Duns Escoto sostenía que, puesto que no hay diferencia entre ser y esencia, el «principio de individuación», es decir, el que hace que una cosa no sea idéntica a otra, debe ser la forma, no la materia. El «principio de individuación» fue uno de los problemas importantes de la filosofía escolástica. En diversas formas ha seguido siendo un problema hasta la época actual. Sin referencia a ningún autor determinado, podemos, quizá, exponer el problema como sigue. Entre las propiedades de las cosas individuales, algunas son esenciales, otras accidentales. Las propiedades accidentales de una cosa son las que ésta puede perder sin perder su identidad —tales como la de llevar un sombrero, si se trata de un hombre—. Surge ahora la cuestión: dadas dos cosas individuales pertenecientes a la misma especie, ¿difieren éstas siempre en esencia, o es posible que la esencia sea exactamente la misma en ambas? Santo Tomás sostenía el segundo criterio en lo que respecta a las sustancias materiales; el primero, en lo referente a las inmateriales. Duns Escoto sostenía que hay *siempre* diferencias de esencia entre dos cosas individuales diferentes. El criterio de Santo Tomás se basa en la teoría de que la materia pura consta de partes indiferenciadas, que se distinguen únicamente por la diferencia de posición en el espacio. Así, una persona, consistente en espíritu y cuerpo, puede diferir *físicamente* de otra persona sólo por la posición espacial de su cuerpo. (Esto podía suceder con gemelos idénticos, teóricamente). Duns Escoto, por otra parte, sostiene que si las cosas son distintas, tienen que

distinguirse por alguna diferencia cualitativa. Este criterio está claramente más próximo al platonismo que el de Santo Tomás.

Han de recorrerse varias etapas antes de que podamos exponer este problema en términos modernos. El primer paso, dado por Leibniz, consistió en prescindir de la distinción entre propiedades esenciales y accidentales que, como muchas que los escolásticos tomaron de Aristóteles, se convierten en irreales tan pronto intentamos exponerlas con precisión. Así tenemos, en lugar de la *esencia*, «todas las proposiciones que son verdaderas de la cosa en cuestión». (En general, la posición espacial y temporal habría que excluirlas). Leibniz discute que es imposible que dos cosas sean exactamente iguales en este sentido; éste es el principio de la «identidad de indiscernibles». Este principio fue criticado por los físicos, que mantenían que dos partículas de materia podían diferir únicamente en lo que se refiere a la posición en el espacio y en el tiempo —opinión más difícil por la relatividad, que reduce el espacio y el tiempo a relaciones.

Se requiere dar un paso más adelante para modernizar el problema, y consiste en prescindir del concepto de *sustancia*. Hecho esto, una *cosa* tiene que ser un manojo de cualidades, ya que no hay ningún núcleo de pura *cosidad*. Parecería inferirse de esto que, si se rechaza la *sustancia*, tenemos que adoptar un criterio más afín al de Escoto que al de Aquino. Esto, sin embargo, implica mucha dificultad en relación con espacio y tiempo. He tratado la cuestión, según la considero, con el título de «Nombres propios» en mi *Investigación del sentido y de la verdad*.

Guillermo de Occam es, después de Santo Tomás, el escolástico más importante. Las circunstancias de su vida son conocidas de un modo muy imperfecto. Probablemente nació entre 1290 y 1300; murió un 10 de abril, pero no se sabe con certeza si en 1349 o en 1350. (La peste negra hizo estragos en 1349, de modo que éste es quizá el año más probable). Muchos dicen que nació en Ockham, en Surrey, pero Delisle Burns se inclina por Ockham, en Yorkshire. Estuvo en Oxford y luego en París, donde fue primero discípulo y luego rival de Duns Escoto. Se vio envuelto en la querella de la Orden franciscana con el papa Juan XXII sobre la cuestión de la pobreza. El Papa había perseguido a los espirituales, con el apoyo de

Miguel de Cesena, general de la orden. Pero hubo un arreglo por el cual la propiedad abandonada a los frailes la entregaban al Papa, quien les permitía disfrute de la misma sin el pecado de posesión. Esto terminó con Juan XXII, quien dijo que debían aceptar la posesión sin reservas. Contra esto se rebeló la mayoría de la orden, encabezada por Miguel de Cesena. Occam fue citado por el Papa en Aviñón para responder de acusaciones de herejía respecto a la transubstanciación, se puso de parte de Miguel de Cesena, lo mismo que otro hombre importante: Marsilio de Padua. Los tres fueron excomulgados en 1328, pero escaparon de Aviñón y se refugiaron junto al emperador Luis. Luis era uno de los dos aspirantes al Imperio; favorito de Alemania, mientras al otro lo apoyaba el Papa. Éste excomulgó a Luis, que apeló contra él al concilio general. El mismo Papa fue acusado de herejía. Se dice que Occam, al ver al emperador, le dijo: «Defendedme con la espada y yo os defenderé con la pluma». De todos modos, él y Marsilio de Padua se establecieron en Munich bajo la protección del emperador, y escribieron allí tratados políticos de importancia considerable. No se sabe de cierto lo que le ocurrió a Occam después de la muerte del emperador en 1338. Algunos dicen que se había reconciliado con la Iglesia, mas parece que esto es falso.

El Imperio no era ya lo que había sido en la época de los Hohenstaufen; y el Papado, aunque sus pretensiones habían sido cada vez mayores, no exigía la misma reverencia que antaño. Bonifacio VIII lo había trasladado a Aviñón a principios del siglo XIV, y el Papa se había convertido en un subordinado político del rey de Francia. El Imperio había caído aún más; ya no podía aspirar ni a la menor sombra de dominio universal, debido a la fuerza de Francia e Inglaterra; por otra parte, el Papa, por su subordinación al rey de Francia, había limitado también su aspiración a la universalidad en las cuestiones temporales. De esta suerte, el conflicto entre Papa y emperador era realmente un conflicto entre Francia y Alemania. Inglaterra, bajo Eduardo III, estaba en guerra con Francia y, por consiguiente, aliada con Alemania; esto hizo que también Inglaterra fuera antipapal. Los enemigos del Papa pedían un concilio general: la única autoridad eclesiástica que podía ser considerada superior al Papa.

El carácter de la oposición al Papa cambió en esta época. En vez de ser meramente favorable al emperador, adquirió un tono democrático, particularmente en materias del gobierno de la Iglesia. Esto le dio una nueva fuerza, que finalmente condujo a la Reforma.

Dante (1265-1321), aunque como poeta era un gran innovador, como pensador, fue algo a la zaga respecto a su época. Su libro *De Monarchia* es algo gibelino en sus objetivos, y hubiera sido más oportuno cien años antes. Considera al emperador y al Papa independientes y ambos designados por Dios. En la *Divina comedia*, su Satán tiene tres bocas, con las que eternamente mastica a Judas Iscariote, a Bruto y a Casio, que son los tres igualmente traidores: el primero contra Cristo y los otros dos contra César. El pensamiento de Dante es de interés, no sólo en sí mismo, sino como laico; pero no influyó y fue muy extemporáneo.

Marsilio de Padua (1270-1342), por el contrario, inició la nueva forma de oposición al Papa, en la que el emperador tiene principalmente un papel de dignidad decorativa. Fue íntimo amigo de Guillermo de Occam, en cuyas opiniones políticas influyó. Políticamente es más importante que Occam. Sostiene que el legislador es la mayoría del pueblo y que la mayoría tiene el derecho de castigar a los príncipes. Aplica también a la Iglesia la soberanía popular e incluye a los seglares. Debe haber concilios locales del pueblo, incluyendo a los seglares, que han de elegir representantes para los concilios generales. Sólo el concilio general debía tener poder para excomulgar y para interpretar autorizadamente la Escritura. De ese modo, todos los creyentes tendrán voz en la decisión de la doctrina. La Iglesia no ha de tener ninguna autoridad secular, no debe haber excomunión sin el consentimiento civil, y el Papa no debe tener poderes especiales.

Occam no fue tan lejos como Marsilio, pero elaboró un método totalmente democrático para elegir el concilio general.

El movimiento conciliar llegó a un punto culminante en los comienzos del siglo XV, cuando fue necesario para remediar el Gran Cisma. Pero cumplida su tarea, se apaciguó. Su punto de vista, como puede verse ya en Marsilio, era diferente del adoptado posteriormente, en teoría, por los protestantes. Éstos defendían el derecho al juicio individual y no estaban

dispuestos a someterse a un concilio general. Sostenían que la creencia religiosa no es cuestión a decidir por ninguna organización gubernativa. Marsilio, por el contrario, se propone todavía preservar la unidad de la fe católica, pero desea que esto se haga por medios democráticos, no mediante el absolutismo papal. En la práctica, muchos protestantes, cuando se apoderaron del gobierno, se limitaron simplemente a sustituir al Papa por el rey, y de este modo ni aseguraron la libertad del juicio individual ni un método democrático para decidir las cuestiones doctrinales. Pero en su oposición al Papa, encontraron apoyo en las doctrinas del movimiento conciliar. De todos los escolásticos, Occam fue el preferido por Lutero. Debe decirse que un considerable sector de los protestantes sostuvo la doctrina del juicio individual, incluso cuando el Estado era protestante. Éste fue el principal punto de diferencia entre independientes y presbiterianos en la guerra civil inglesa.

Las obras políticas[33] de Occam están escritas en forma de disputas filosóficas, con argumentos en pro y en contra de las diversas tesis, sin llegar a veces a ninguna conclusión. Estamos acostumbrados a un tipo más directo de propaganda política, pero en su época la forma que eligió probablemente era eficaz.

Unos cuantos ejemplos ilustrarán su método y propósito. Hay un largo tratado titulado *Ocho cuestiones referentes al Poder del Papa*. La primera cuestión es si un hombre puede justamente ser la máxima autoridad en la Iglesia y en el Estado. La segunda: ¿La autoridad secular procede inmediatamente de Dios o no? La tercera: ¿Tiene el Papa derecho a conceder jurisdicción secular al emperador y a otros príncipes? Cuarta: ¿Da la elección por los electores plenos poderes al rey de Alemania? Quinta y sexta: ¿Qué derechos adquiere la Iglesia mediante el derecho de los obispos de ungir reyes? Séptima: ¿Es válida una ceremonia de coronación si la lleva a cabo un arzobispo no idóneo? Octava: ¿Da la elección por los electores el título de emperador al rey de Alemania? Todas éstas eran, en la época, cuestiones palpitantes de política práctica.

Otro tratado se refiere a la cuestión de si un príncipe puede obtener los bienes de la Iglesia sin el permiso del Papa. Esto tiende a justificar a

Eduardo III por los tributos al clero para su guerra con Francia. Se recordará que Eduardo era aliado del emperador.

Luego viene una *Consulta sobre una causa matrimonial*, respecto a la cuestión de si estaba justificado que el emperador se casase con su prima.

Se verá que Occam hacía todo lo que podía para merecer la protección de la espada del emperador.

Es hora ya de volver a las doctrinas puramente filosóficas de Occam. Sobre este tema hay un libro muy bueno: *La lógica de Guillermo de Occam*, de Ernest E. Moody. Mucho de lo que tendré que decir se basa en ese libro, que adopta una posición algo inusitada, a mi juicio correcta. Hay una tendencia en los que escriben sobre historia de la filosofía a interpretar a los hombres a la luz de sus sucesores, pero esto es, generalmente, erróneo. Occam ha sido considerado como el causante de la quiebra del escolasticismo, precursor de Descartes o Kant, o del favorito, entre los filósofos modernos, del comentador de que se trate. Según Moody, con el que estoy de acuerdo, todo esto es equivocado. Occam —sostiene Moody— se propuso principalmente restaurar un Aristóteles puro, liberado de influencias agustinianas y arábigas. Éste había sido también, en grado considerable, el objetivo de Santo Tomás, pero los franciscanos, como hemos visto, siguieron siempre a San Agustín mucho más estrictamente que él.

La interpretación de Occam por los historiadores modernos, según Moody, está viciada por el deseo de encontrar una transición *gradual* de la escolástica a la filosofía moderna, lo que ha sido la causa de que la gente lea en él doctrinas modernas, cuando, en realidad, sólo está interpretando a Aristóteles.

Occam es mejor conocido por una máxima que no se encuentra en sus obras, pero que ha adquirido el nombre de «navaja de Occam». Esta máxima dice: «Los entes no deben multiplicarse sin necesidad». Aunque él no dijo esto, dijo algo que tiene casi el mismo efecto, es decir: «Es vano hacer con más lo que puede hacerse con menos». Es decir, si en alguna ciencia todo puede ser interpretado sin dar por supuesto este o aquel ente

hipotético, no hay razón para suponerlo. Yo mismo he encontrado este principio muy fecundo en el análisis lógico.

En lógica, aunque aparentemente no en metafísica, Occam fue nominalista; los nominalistas del siglo XV[34] lo consideraban como el fundador de su escuela. Él opinaba que Aristóteles había sido mal interpretado por los escotistas y que esta mala interpretación fue debida, en parte, a la influencia de Agustín, en otra a Avicena, pero en alguna medida a una causa anterior, al tratado de Porfirio sobre las *Categorías* de Aristóteles. Porfirio suscitó en su tratado tres cuestiones: 1) ¿Son el género y la especie sustancias? 2) ¿Son corpóreas o incorpóreas? 3) Si lo último, ¿están en cosas sensibles o separadas de ellas? Él suscitó estas cuestiones como pertinentes a las *Categorías* de Aristóteles, y de este modo indujo a la Edad Media a interpretar el *Organon* demasiado metafísicamente. Aquino había intentado deshacer este error, pero lo había introducido de nuevo Duns Escoto. El resultado había sido que la lógica y la teoría del conocimiento se habían hecho dependientes de la metafísica y de la teología. Occam se dedicó a la tarea de separarlas de nuevo.

Para Occam la lógica es un instrumento para la filosofía de la naturaleza, que puede ser independiente de la metafísica. La lógica es el análisis de la ciencia discursiva; la ciencia se refiere a cosas, pero la lógica no. Las cosas son individuales, pero entre los términos los hay universales; la lógica trata de universales, mientras que la ciencia los emplea sin analizarlos. La lógica se ocupa de términos o conceptos, no como estados físicos, sino como algo que tiene significado. «El hombre es una especie», no es una proposición de lógica, porque requiere un conocimiento del hombre. La lógica se ocupa de cosas fabricadas por la mente dentro de sí misma, que no pueden existir, salvo por medio de la existencia de la razón. Un concepto es un signo *natural*; una palabra es un signo *convencional*. Debemos distinguir cuando estamos hablando de la palabra como una cosa y cuando la estamos usando como algo que tiene un significado; de otro modo podemos caer en sofismas tales como: «El hombre es una especie; Sócrates es un hombre; por consiguiente, Sócrates es una especie».

Los términos que indican cosas se llaman «términos de primera intención»; los términos que indican términos se llaman «términos de segunda intención». En la ciencia los términos son de primera intención; en la lógica, de segunda. Los términos *metafísicos* son peculiares en cuanto significan a la vez cosas significativas por palabras de primera intención y cosas significadas por palabras de segunda intención. Hay exactamente seis términos metafísicos: ser, cosa, algo, uno, verdadero, bueno.[35] Estos términos tienen la peculiaridad de que todos pueden ser predicados unos de otros. Pero la lógica puede ejercerse independientemente de ellos.

El entendimiento es de cosas, no de formas creadas por la mente; éstas no son *lo* entendido, sino aquello *por* lo que las cosas son entendidas. Los universales, en lógica, son solamente términos o conceptos predicables de muchos otros términos o conceptos. *Universal, género, especie*, son términos de segunda intención y, por consiguiente, no pueden significar *cosas*. Pero puesto que *uno* y *ser* son convertibles, si un universal existiera, éste sería uno, y una cosa individual. Un universal es meramente un signo de muchas cosas. En cuanto a esto, Occam coincide con Aquino, así como está en contra de Averroes, Avicena y los agustinianos. Ambos sostenían que hay sólo cosas individuales, mentes individuales y actos de entendimiento. Tanto Aquino como Occam, es cierto, admiten el *universale ante rem*, pero solamente para explicar la creación; esto tenía que estar en la mente de Dios antes de que pudiera crear. Pero esto pertenece a la teología, no a la explicación del conocimiento *humano*, que sólo se ocupa de *universale post rem*. Al explicar el conocimiento humano, Occam nunca permite a los universales ser *cosas*. Sócrates es semejante a Platón, dice, pero no en virtud de una tercera *cosa* llamada semejanza. Semejanza es un término de segunda intención y está en la mente. (Todo esto está bien).

Las proposiciones acerca de futuros contingentes, según Occam, no son ni verdaderas ni falsas. Él no hace ningún intento para reconciliar esta opinión con la omnisciencia divina. Aquí, como en otras partes, mantiene la lógica separada de la metafísica y de la teología.

Algunos ejemplos de las discusiones de Occam pueden ser útiles. Él pregunta: «Si lo conocido por el entendimiento primario, de acuerdo con

una primacía de generación, es lo individual».

Contra: «El universal es el objeto primario y propio del entendimiento».

Pro: «El objeto del sentido y el objeto del entendimiento son el mismo, pero el individuo es el objeto primario del sentido».

En vista de ello, el sentido de la pregunta tiene que ser aclarado. (Presumiblemente, porque ambos argumentos parecen fuertes).

Y continúa: «La cosa exterior al alma, que no es un signo, es entendida primero por tal conocimiento (es decir, por el conocimiento individual); por consiguiente, el individuo es conocido primero, puesto que todo lo exterior al alma es individual».

Prosigue para decir que el conocimiento abstracto presupone siempre un conocimiento *intuitivo* (es decir, de percepción) y éste es producido por cosas individuales.

Luego enumera cuatro dudas que pueden surgir y procede a resolverlas. Concluye con una respuesta afirmativa a su pregunta original, pero añade que «el universal es el primer objeto por primacía de adecuación, no por primacía de generación».

La cuestión implicada es si, o hasta dónde, la percepción es la fuente del conocimiento. Se recordará que Platón, en el *Teetetes*, rechaza la definición del conocimiento como percepción. Occam, casi con seguridad, no conocía el *Teetetes*, pero si lo hubiera conocido hubiera estado en desacuerdo con él.

A la cuestión de «si el alma sensitiva y el alma intelectiva son realmente distintas en el hombre», responde que lo son, aunque es difícil probarlo. Uno de sus argumentos es que nosotros podemos desear con nuestros apetitos lo que rechacemos con nuestro entendimiento; con todo, apetito y entendimiento pertenecen a objetos diferentes. Otro argumento es que las sensaciones están subjetivamente en el alma sensitiva, pero no subjetivamente en el alma intelectiva. Asimismo: el alma sensitiva es extensa y material, mientras que la intelectiva no lo es. Cuatro objeciones considera todas las teológicas,[36] pero les da respuesta. La posición adoptada por Occam en esta cuestión no es, quizá, la que podía esperarse. No obstante, coincide con Santo Tomás y difiere de Averroes al pensar que el intelecto de cada hombre es suyo propio, no algo impersonal.

Al insistir en la posibilidad de estudiar la lógica y el conocimiento humano sin referencia a la metafísica y a la teología, la obra de Occam estimuló la investigación científica. Los agustinianos, decía, erraron al suponer primero las cosas ininteligibles y a los hombres ininteligentes, y añadiendo luego una luz del Infinito por medio de la cual se hacía posible el conocimiento. Coincidió en esto con Aquino, pero difirió en cuanto al acento, pues Aquino era primordialmente un teólogo y Occam era, en lo que se refiere a la lógica, primordialmente un filósofo secular.

Su actitud dio confianza a los estudiosos de los problemas particulares, por ejemplo, su inmediato seguidor Nicolás de Oresme (m. 1382), que investigó la teoría planetaria. Este hombre fue, hasta cierto punto, un precursor de Copérnico; expuso las teorías geocéntrica y heliocéntrica, y dijo que cada una de ellas explicaría todos los hechos conocidos en su tiempo, de suerte que no hubo modo de decidirse entre ellas.

Después de Guillermo de Occam no hay ya más grandes escolásticos. La época siguiente para los grandes filósofos comenzó en la última etapa del Renacimiento.

CAPÍTULO XV

El eclipse del Papado

El siglo XIII había llevado a cabo una gran síntesis filosófica, teológica, política y social, elaborada lentamente por la combinación de muchos elementos. El primer elemento fue la filosofía griega pura, especialmente las filosofías de Pitágoras, Parménides, Platón y Aristóteles. Luego vino, como resultado de las conquistas de Alejandro, gran afluencia de creencias orientales.[37] Éstas, valiéndose del orfismo y de los misterios, transformaron la perspectiva del mundo de habla griega y, finalmente, del mundo de habla latina también. El dios muerto y resucitado, la comida sacramental de lo que representaba la carne del dios, el segundo nacimiento a una nueva vida por medio de una ceremonia análoga al bautismo, vino a formar parte de la teología de amplios sectores del mundo romano pagano. Con estas cosas se hallaba asociada una ética de liberación de la esclavitud de la carne, que era, al menos teóricamente, ascética. De Siria, Egipto, Babilonia y Persia vino la institución de un sacerdocio separado de la población laica, dotado de poderes más o menos mágicos y capaz de ejercer considerable influencia política. Ritos impresionantes, relacionados en gran parte con la creencia en una vida después de la muerte, vinieron de las mismas fuentes. De Persia, en particular, vino un dualismo que consideraba el mundo como campo de batalla de dos grandes huestes: una, que era el bien, conducida por Ahura-Mazda; la otra, que era el mal, dirigida por Ahriman. La magia *negra* era el tipo de lo realizado con la ayuda de Ahriman y sus seguidores en el mundo de los espíritus. Satán es una derivación de Ahriman.

Este influjo de ideas y prácticas bárbaras fue sintetizado con ciertos elementos helénicos en la filosofía neoplatónica. En el orfismo, el pitagorismo y algunos fragmentos de Platón, los griegos habían desarrollado puntos de vista fáciles de combinar con los de Oriente, quizá porque habían sido copiados de éste en tiempos mucho más remotos. Con Plotino y Porfirio termina el desarrollo de la filosofía pagana.

El pensamiento de estos hombres, aunque profundamente religioso, no era capaz, sin embargo, sin mucha transformación, de inspirar una religión popular victoriosa. Su filosofía era difícil y no podía ser entendida generalmente; su método de salvación era demasiado intelectual para las masas. Su conservadurismo los llevó a mantener la religión tradicional de Grecia que, no obstante, tenían que interpretar alegóricamente con el fin de suavizar sus elementos inmortales y reconciliarla con su monoteísmo filosófico. La religión griega había decaído, al ser incapaz de competir con los ritos y teologías orientales. Los oráculos habían enmudecido y el sacerdocio no había constituido nunca una poderosa casta distinta. El intento de reavivar la religión griega tuvo, por consiguiente, un carácter arcaizante que le dio cierta debilidad y pedantería, fácil de observar, particularmente en el emperador Juliano. Ya en el siglo III podía haberse previsto que alguna religión asiática conquistaría el mundo romano, aunque al mismo tiempo había aún varios competidores que parecían tener todos una posibilidad de victoria.

El cristianismo combinó fuertes elementos de diversas fuentes. De los judíos aceptó un Libro Sagrado y la doctrina de que todas las religiones, salvo una, son falsas y malas; pero evitó el exclusivismo racial de los judíos y los inconvenientes de la ley mosaica. El judaísmo postrero había aprendido ya a creer en la vida después de la muerte, pero los cristianos dieron una nueva precisión al Cielo y al infierno y a los modos de alcanzar el uno y de librarse del otro. La Pascua de Resurrección combinó la Pascua judía con celebraciones paganas del dios resucitado. El dualismo persa fue absorbido, pero con una certeza más firme de la omnipotencia última del principio del bien y con la añadidura de que los dioses paganos eran seguidores de Satán. Al principio los cristianos no estaban en pie de

igualdad con sus adversarios en filosofía o en liturgia, mas gradualmente estas deficiencias fueron compensadas. Al principio, la filosofía había progresado más entre los gnósticos semicristianos que entre los ortodoxos, pero a partir de la época de Orígenes los cristianos desarrollaron una filosofía adecuada por medio de una modificación del neoplatonismo. La liturgia entre los primeros cristianos es una cuestión algo oscura, si bien, en todo caso, en la época de San Ambrosio había logrado ya ser extremadamente impresionante. El Poder y la separación del sacerdocio fueron tomados del Oriente, pero de modo gradual se fortalecieron con métodos de gobierno, dentro de la Iglesia, que debían mucho a la práctica del Imperio romano. El Viejo Testamento, las religiones de misterios, la filosofía griega y los métodos administrativos romanos fueron combinados todos en la Iglesia católica, y lo hicieron para darle una fuerza que ninguna organización social anterior había igualado.

La Iglesia occidental, como la antigua Roma, aunque más lentamente, evolucionó de república en monarquía. Hemos visto las etapas del crecimiento del Poder papal, desde Gregorio el Grande, pasando por Nicolás I, Gregorio VII e Inocencio III, hasta la derrota final de los Hohenstaufen en las guerras de güelfos y gibelinos. Al mismo tiempo, la filosofía cristiana, que hasta aquí había sido agustiniana y, por lo tanto, platónica, en gran parte, se enriqueció con nuevos elementos, debido al contacto con Constantinopla y los mahometanos. Aristóteles, durante el siglo XIII, llegó a ser conocido por completo en el Occidente y, por la influencia de Alberto Magno y Tomás de Aquino, se estableció en las mentes de los doctos como la autoridad suprema después de la Escritura y de la Iglesia. Hasta la época actual ha conservado esta posición entre los filósofos católicos. No puedo menos de pensar que la sustitución de Platón y de San Agustín por Aristóteles fue un error desde el punto de vista cristiano. El temperamento de Platón era más religioso que el de Aristóteles y la teología cristiana había sido adaptada, casi desde el principio, al platonismo. Platón había enseñado que el conocimiento no es percepción, sino una especie de visión reminiscente; Aristóteles era mucho más

empírico. Santo Tomás, por poco que se lo propusiera, preparó el camino para el retorno desde el sueño platónico a la observación científica.

Los acontecimientos exteriores tuvieron que ver mucho más que la filosofía con la desintegración de la síntesis católica que empezó en el siglo XIV. El Imperio bizantino fue conquistado por los latinos en 1204 y permaneció en sus manos hasta 1261. Durante ese tiempo, la religión de su Gobierno fue católica, no griega. Después de 1261, Constantinopla se perdió para el Papa y no se recuperó nunca, a pesar de la unión nominal de Ferrara, en 1438. La derrota del Imperio occidental en su lucha con el Papado resultó inútil para la Iglesia, a causa de la aparición de monarquías nacionales en Francia e Inglaterra; durante la mayor parte del siglo XIV el Papa fue, políticamente, un instrumento en manos del rey de Francia. Más importante que estas causas resultó el advenimiento de una rica clase comercial y el aumento del saber en los seglares. Ambas cosas empezaron en Italia y tomaron mayor auge en ese país que en otras partes del Occidente hasta mediados del siglo XVI. Las ciudades italianas del Norte eran más ricas en el siglo XIV que las ciudades del Sur, y los seglares doctos, especialmente en derecho y medicina, iban siendo cada día más numerosos. Las ciudades tenían un espíritu de independencia, las cuales, puesto que el emperador no era ya una amenaza, podían volverse contra el Papa. Pero los mismos movimientos, aunque en grado menor, existían en otras partes. Flandes prosperó, lo mismo que las ciudades hanseáticas. En Inglaterra el comercio de la lana era una fuente de riqueza. Era una época en la que las tendencias, que pueden llamarse, de un modo amplio, democráticas, eran muy fuertes, y las tendencias nacionalistas eran más fuertes aún. El Papado, que se había vuelto muy mundano, aparecía, en gran medida, como un agente de tributos que obtenía grandes ingresos, los cuales, la mayoría de los países deseaban retener para sí. Los papas ya no tenían o merecían la autoridad moral que les había dado fuerza. San Francisco pudo actuar en armonía con Inocencio III y Gregorio IX, pero los hombres más serios del siglo XIV se vieron arrastrados a conflictos con el Papado.

Sin embargo, a principios del siglo, estas causas de decadencia del Papado no eran todavía evidentes. Bonifacio VIII, en la bula *Unam Sanctam* extremó más sus exigencias que ningún Papa anterior. Instituyó, en 1300, el año del Jubileo, en que se concedía indulgencia plenaria a todos los católicos que visitaran Roma y realizaran ciertas ceremonias mientras estuvieran allí. Esto reportó inmensas sumas de dinero a las arcas de la curia y a los bolsillos del pueblo romano. Debía haber un Jubileo cada cien años, pero los beneficios eran tan grandes que se redujo el plazo a cincuenta años y luego a veinticinco, período que sigue hasta ahora. El primer Jubileo de 1300 presentó al Papa en la cima de su éxito, y puede ser considerado propiamente como la fecha en que comienza la decadencia.

Bonifacio VIII era italiano, nacido en Anagni. Estuvo confinado en la Torre de Londres, cuando se hallaba en Inglaterra, en nombre del Papa, por apoyar a Enrique III contra los barones rebeldes, pero fue rescatado en 1267 por el hijo del rey, luego Eduardo I. En su tiempo había ya en la Iglesia un poderoso partido francés, y su elección fue combatida por los cardenales franceses. Tuvo un violento conflicto con el rey francés Felipe IV, sobre la cuestión de si el rey tenía derecho a imponer cargas al clero francés. Bonifacio era inclinado al nepotismo y a la avaricia, en consecuencia, deseaba conservar el dominio sobre todas las fuentes de ingresos que le fuera posible. Fue acusado de herejía, probablemente con justicia; parece que era averroísta y no creía en la inmortalidad. Su pugna con el rey de Francia adquirió tal acritud que el rey envió fuerzas para arrestarle, con vistas a que le depusiera un concilio general. Fue apresado en Anagni, pero escapó a Roma, donde murió. Después de esto, durante largo tiempo, ningún Papa se aventuró a oponerse al rey de Francia.

Después de un interregno muy breve, los cardenales eligieron, en 1305, al arzobispo de Burdeos, que tomó el nombre de Clemente V. Era gascón y, por consiguiente, representaba en la Iglesia el partido francés. Durante su pontificado no fue nunca a Italia. Fue coronado en Lyón y en 1309 se estableció en Aviñón, donde los papas permanecieron durante unos setenta años. Clemente V demostró su alianza con el rey de Francia por su acción conjunta contra los templarios. Ambos necesitaban dinero; el Papa por su

inclinación al favoritismo y al nepotismo; Felipe, por la guerra inglesa, la revuelta flamenca y los gastos de un Gobierno cada vez más enérgico. Después de haber saqueado a los banqueros de Lombardía y perseguido a los judíos hasta el límite de «lo que el tráfico permitía», se le ocurrió que los templarios, además de ser banqueros, tenían inmensas posesiones territoriales en Francia que, con la ayuda del Papa, podía adquirir. Se tramó, por consiguiente, que la Iglesia debía averiguar que los templarios habían caído en herejía y que el rey y el Papa debían repartirse los despojos. En un día determinado de 1307, todos los principales templarios de Francia fueron detenidos; una lista de importantes preguntas, previamente redactadas, se les entregó a todos ellos; sometidos a tortura, confesaron que habían dado culto a Satán y cometido otras varias abominaciones; por último, en 1313, el Papa suprimió la orden y todas sus propiedades fueron confiscadas. El mejor relato de este proceso se halla en la *History, of the Inquisition*, de Henry C. Lea donde, después de una completa investigación, se concluye que los cargos imputados a los templarios carecían totalmente de fundamento.

En el caso de los templarios, los intereses financieros del Papa y del rey coincidían. Pero las más de las veces, en la mayor parte de los países cristianos, pugnaban. En la época de Bonifacio VIII, Felipe IV se había asegurado el apoyo de los estamentos (incluso el estamento eclesiástico) en sus disputas con el Papa relativas a los tributos. Cuando los papas se subordinaron políticamente a Francia, los soberanos hostiles al rey francés eran necesariamente hostiles al Papa. Esto condujo a la protección de Guillermo de Occam y de Marsilio de Padua por el emperador; en época algo posterior, motivó la protección de Wiclef por Juan de Gante.

Los obispos, en general, se hallaban en esta época completamente sometidos al Papa; en una proporción creciente, eran de hecho designados por él. Las órdenes monásticas y los dominicos eran igualmente obedientes, pero los franciscanos tenían aún cierto espíritu de independencia. Esto provocó el conflicto con Juan XXII, que ya hemos examinado, en relación con Guillermo de Occam. Durante ese conflicto Marsilio persuadió al emperador a que marchase sobre Roma, donde le fue conferida la corona

imperial por el populacho y se eligió un antipapa franciscano sólo después que declaró depuesto a Juan XXII. Sin embargo, de todo esto sólo resultó una disminución general del respeto al Papado.

La rebelión contra la dominación papal tomó diferentes formas en los distintos sitios. A veces estaba asociada al nacionalismo monárquico, a veces a un horror puritano contra la corrupción y mundanidad de la corte papal. En la misma Roma la rebelión estuvo asociada a una democracia arcaica. Bajo Clemente VI (1342-1352), Roma, durante cierto tiempo, trató de liberarse del Papa absentista, bajo el caudillaje de un hombre notable, Cola di Rienzi. Roma sufría no sólo por el gobierno de los papas, sino también por la aristocracia local, que continuaba las turbulencias que habían degradado al Papado en el siglo X. En realidad, fue en parte para escapar de los desaforados nobles romanos por lo que los papas se habían marchado a Aviñón. Al principio, Rienzi, hijo de un tabernero, se rebeló solo contra los nobles, y en esto tuvo el apoyo del Papa. Despertó tanto entusiasmo popular que los nobles huyeron (1347). Petrarca, que le admiraba y escribió una oda en su honor, le instó a que continuara su grande y noble obra. Rienzi tomó el título de tribuno y proclamó la soberanía del pueblo romano sobre el Imperio. Parece haber concebido esta soberanía democráticamente, pues llamó a representantes de las ciudades italianas a una especie de Parlamento. Sin embargo, el éxito le produjo delirios de grandeza. En esta época, como en muchas otras, había aspirantes rivales al Imperio. Rienzi conminó a los Electores a presentarse ante él, para decidir la cuestión, lo que, naturalmente, volvió a ambos candidatos contra él, y también al Papa, quien consideraba que le correspondía fallar en tales asuntos. Rienzi fue capturado por el Papa (1352) y mantenido en prisión durante dos años, hasta que murió Clemente VI. Entonces fue liberado y volvió a Roma, donde de nuevo tomó el Poder durante unos meses. En esta segunda ocasión, sin embargo, su popularidad fue breve, y al final lo asesinaron las turbas. Byron, lo mismo que Petrarca, compuso un poema en su honor.

Era evidente que, si el Papado había de conservar efectivamente la dirección de toda la Iglesia católica, tenía que desembarazarse de la dependencia de Francia, volviendo a Roma. Además, la guerra

anglofrancesa, en la que Francia estaba sufriendo graves derrotas, hacía Francia insegura. En vista de ello, Urbano V marchó a Roma en 1367; pero la política italiana era demasiado complicada para él, y volvió a Aviñón muy poco antes de su muerte. El Papa siguiente, Gregorio XI, era más resuelto. La hostilidad a la curia francesa había hecho a muchas ciudades italianas, especialmente a Florencia, encarnizadamente antipapales, pero volviendo a Roma y oponiéndose a los cardenales franceses, Gregorio XI hizo todo lo que estaba en su mano para salvar la situación. A su muerte, sin embargo, los partidos francés y romano del Sacro Colegio se mostraron irreconciliables. De acuerdo con los deseos del grupo romano, un italiano, Bartolomeo Prignano, fue elegido, y tomó el nombre de Urbano VI. Pero un grupo de cardenales declaró su elección anticanónica y procedió a elegir a Roberto de Génova, que pertenecía al partido francés. Tomó el nombre de Clemente VII y vivió en Aviñón.

Así comienza el Gran Cisma, que duró unos cuarenta años. Francia, naturalmente, reconoció al Papa de Aviñón, y los enemigos de Francia reconocieron al Papa romano. Escocia era enemiga de Inglaterra, y ésta, de Francia; por consiguiente, Escocia reconoció al Papa de Aviñón. Cada Papa eligió cardenales entre sus propios partidarios, y cuando uno de ellos moría, sus cardenales elegían rápidamente otro. De esta suerte, no había modo de poner remedio al cisma, excepto haciendo intervenir a un Poder superior a ambos Papas. Estaba claro que uno de ellos tenía que ser legítimo. Por consiguiente, había que hallar un Poder superior a un Papa *legítimo*. La única solución estaba en un concilio ecuménico. La Universidad de París, dirigida por Gerson, desarrolló una nueva teoría, dando poderes de iniciativa a un concilio. Los soberanos seculares, para quienes el cisma era molesto, prestaron su apoyo. Por último, en 1409, fue convocado un concilio, que se reunió en Pisa. Éste fracasó, sin embargo, de modo ridículo. Declaró depuestos a ambos Papas por herejía y cisma, y eligió un tercero, que murió en seguida. Mas sus cardenales eligieron como sucesor a un ex pirata llamado Baltasar Cossa, que tomó el nombre de Juan XXIII. De esta suerte, había tres papas en vez de dos, y el Papa del concilio era un rufián notorio. En este estado, la situación parecía más desesperada que nunca.

Pero los defensores del movimiento conciliar no cedieron. En 1414 se convocó en Constanza un nuevo concilio, que emprendió una acción enérgica. Decretó, primeramente, que los papas no podían disolver concilios y que tenían que someterse a ellos en ciertos aspectos; decidió también que los futuros papas debían convocar un concilio ecuménico cada siete años. Depuso a Juan XXIII e instó al Papa romano a dimitir. El Papa de Aviñón renunció a reinar y, después de su muerte, el rey de Aragón hizo que fuese elegido un sucesor del mismo. Pero Francia, en este tiempo a merced de Inglaterra, se negó a reconocerle, y el partido de aquél fue perdiendo importancia y, por último, dejó de existir. De esta suerte, no hubo al final oposición al Papa elegido por el concilio, que, designado en 1417, tomó el nombre de Martín V.

Esta obra fue digna de encomio, pero el trato dado a Huss, el discípulo bohemio de Wiclef, no lo fue. Aquél fue llevado a Constanza con la promesa de un salvoconducto, pero cuando estuvo allí se le condenó y murió en la hoguera. Wiclef había muerto de modo natural, pero el concilio ordenó que sus huesos fueran desenterrados y quemados. Los defensores del movimiento conciliar tenían la preocupación de librarse de toda sospecha de heterodoxia.

El Concilio de Constanza había puesto remedio al cisma, pero había deseado hacer mucho más y sustituir el absolutismo papal por una monarquía constitucional. Martín V había hecho muchas promesas antes de su elección; unas las mantuvo, otras, no. Había dado su asentimiento al decreto de que debía convocarse un concilio cada siete años, y cumplió su promesa. Disuelto el Concilio de Constanza en 1417, uno nuevo, que resultó sin importancia, fue convocado en 1424; luego se convocó otro en 1431, que se reunió en Basilea. Martín V murió precisamente en este momento, y su sucesor, Eugenio IV, durante su pontificado tuvo que luchar encarnizadamente con los reformadores que dominaban el concilio. El Papa lo disolvió, pero aquél se negó a considerarse disuelto; en 1433 cedió durante un tiempo, pero en 1437 lo disolvió de nuevo. A pesar de todo, continuó reunido hasta 1448; en ese momento era evidente para todos que el Papa había logrado un triunfo completo. En 1439 el concilio se había

enajenado la simpatía al declarar depuesto al Papa y elegir un antipapa (el último de la Historia) que, no obstante, renunció casi inmediatamente. En el mismo año, Eugenio IV ganó prestigio al reunir un concilio en Ferrara, donde la Iglesia griega, con un miedo terrible a los turcos, se sometió nominalmente a Roma. El Papado resurgió así triunfante políticamente, pero su fuerza para inspirar reverencia moral había disminuido muchísimo.

Wiclef (hacia 1320-1384) ilustra, con su vida y doctrina, la disminuida autoridad del Papado en el siglo XIV. A diferencia de los primeros escolásticos, era un clérigo secular, y no monje o fraile. Tenía una gran reputación en Oxford, donde obtuvo el doctorado en teología el año 1372. Un breve período fue *Master of Balliol*. Fue el último de los escolásticos importantes de Oxford. Como filósofo no era progresista; fue realista y más platónico que aristotélico. Sostenía que los decretos de Dios no son arbitrarios, como algunos afirmaban; el mundo real no es uno entre los mundos posibles, sino el único mundo posible, ya que Dios está obligado a elegir lo mejor. Todo esto no le hace interesante, ni parece haber sido lo que más le interesó, pues se retiró de Oxford para vivir la vida de un clérigo rural. Durante los diez últimos años de su vida fue párroco de Lutterworth, por designación de la Corona. Continuó, sin embargo, dando conferencias en Oxford.

Wiclef es notable por la extremada lentitud de su evolución. En 1372, cuando tenía cincuenta años o más, aún era ortodoxo; después de esa fecha es cuando se hace heterodoxo. Parece haber sido arrastrado a la herejía por la fuerza de sus sentimientos morales: su simpatía hacia los pobres y su horror a los eclesiásticos ricos y mundanos. Al principio, su ataque al Papado fue sólo político o moral, no doctrinal; gradualmente se vio arrastrado a una rebelión más amplia.

El apartamiento de Wiclef de la ortodoxia comenzó en 1376 con un curso de conferencias, en Oxford, «Sobre la potestad civil». Propuso la teoría de que sólo la rectitud da el título al Poder y a la propiedad; que el clero injusto no tiene tal título, y que la decisión sobre si un eclesiástico debe conservar su propiedad o no, debe tomarla el Poder civil. Enseñó, más adelante, que la propiedad es la consecuencia del pecado; Cristo y los

Apóstoles no tuvieron propiedades, y el clero no debe tener ninguna. Estas doctrinas molestaron a todos los clérigos, excepto a los frailes. El Gobierno inglés, no obstante, las apoyó, pues el Papa obtenía enormes tributos de Inglaterra, y la doctrina de que el dinero no debía ser enviado de Inglaterra al Papa era una doctrina conveniente. Así ocurría en especial mientras el Papa estaba subordinado a Francia e Inglaterra estaba en guerra con Francia. Juan de Gante, que ocupó el Poder durante la minoridad de Ricardo II, apoyó a Wiclef en todo lo posible. Gregorio XI, por otra parte, condenó dieciocho tesis de las conferencias de Wiclef, alegando que habían sido sacadas de Marsilio de Padua. Wiclef fue llamado a comparecer ante un tribunal de obispos, pero la reina y el populacho le protegieron, al mismo tiempo que la Universidad de Oxford se negaba a admitir la jurisdicción del Papa sobre sus maestros. (Incluso en aquellos tiempos las universidades inglesas creían en la libertad académica).

Mientras tanto, Wiclef continuó, durante 1378 y 1379, escribiendo doctos tratados, sosteniendo que el rey es vicario de Dios y que los obispos están sujetos a él. Cuando surgió el Gran Cisma, fue más lejos que antes, acusando al Papa de anticristo y diciendo que la aceptación de la donación de Constantino había hecho apóstatas a todos los papas siguientes. Tradujo la Vulgata al inglés e instituyó «sacerdotes pobres», que eran seglares. (Con esta acción molestó, por último, a los frailes). Empleó los «sacerdotes pobres» como predicadores ambulantes, cuya misión estaba dedicada especialmente a los pobres. Por último, al atacar el Poder sacerdotal, se vio arrastrado a negar la transubstanciación, que calificó de engaño y necedad blasfema. En este punto, Juan de Gante le ordenó que se callara.

La rebelión de los campesinos de 1381, dirigida por Wat Tyler, hizo más difíciles las cosas para Wiclef. No hay pruebas de que la alentara de un modo activo, pero a diferencia de Lutero en circunstancias parecidas, se abstuvo de condenarla. John Ball, el sacerdote secularizado socialista, uno de los jefes, admiraba a Wiclef, lo que era desconcertante. Pero como había sido excomulgado en 1366, cuando Wiclef era todavía ortodoxo, tuvo que haber llegado a sus creencias de modo independiente. Las opiniones comunistas de Wiclef, aunque, sin duda, los «sacerdotes pobres» las habían

divulgado, las expuso sólo en latín, de modo que, de primera mano, eran inaccesibles a los campesinos.

Es sorprendente que Wiclef no sufriera más de lo que sufrió por sus opiniones y actividades democráticas. La Universidad de Oxford le defendió todo lo posible contra los obispos. Cuando la Cámara de los Lores condenó a sus predicadores ambulantes, la de los Comunes se negó a asentir. Sin duda las dificultades hubieran aumentado de haber vivido mucho tiempo, pero cuando murió, en 1384, aún no había sido condenado formalmente. Fue enterrado en Lutterworth, donde murió, y sus huesos reposaron en paz hasta que el Concilio de Constanza los hizo desenterrar y quemar.

Sus seguidores en Inglaterra, los lolardos, fueron severamente perseguidos y prácticamente aplastados. Pero, dado que la mujer de Ricardo II era de Bohemia, sus doctrinas fueron conocidas en ese país, donde Huss fue discípulo suyo; y en Bohemia, a pesar de la persecución, sobrevivieron hasta la Reforma. En Inglaterra, aunque subrepticiamente, la rebelión contra el Papado subsistió en las mentes y preparó el terreno al protestantismo.

Durante el siglo XV, otras diversas causas se unieron a la decadencia del Papado para producir un cambio muy rápido, tanto político como cultural. La pólvora fortaleció a los gobiernos centrales a expensas de la nobleza feudal. En Francia e Inglaterra, Luis XI y Eduardo IV se aliaron con la rica clase media, que les ayudó a sofocar la anarquía aristocrática. Italia, hasta los últimos años del siglo, estuvo completamente libre de los ejércitos del Norte y progresó rápidamente en riqueza y cultura. La nueva cultura era esencialmente pagana, admiraba a Grecia y Roma y despreciaba la Edad Media. La arquitectura y el estilo literario fueron adaptados a los modelos antiguos. Cuando Constantinopla, la última supervivencia de la Antigüedad, fue capturada por los turcos, los griegos que se refugiaron en Italia fueron acogidos con entusiasmo por los humanistas. Vasco da Gama y Colón ensancharon el mundo, y Copérnico dilató los cielos. La Donación de Constantino se rechazó como una fábula, y quedó sumergida entre la burla de los eruditos. Con la ayuda de los bizantinos Platón llegó a ser conocido, no sólo en las versiones neoplatónicas y agustinianas, sino de primera

mano. Esta esfera sublunar no aparecía ya como un valle de lágrimas, como un lugar de peregrinación al otro mundo, sino como algo que daba oportunidad para los deleites paganos, la gloria, la belleza y la aventura. Los largos siglos de ascetismo fueron olvidados en una borrachera de arte, poesía y placer. Aun en Italia, es cierto, la Edad Media no murió sin lucha; Savonarola y Leonardo nacieron el mismo año. Pero en lo fundamental los viejos terrores cesaron de espantar y la nueva libertad del espíritu se consideró embriagadora. La embriaguez no podía durar, mas por el momento disipó el temor. En este momento de gozosa liberación nació el mundo moderno.

LIBRO TERCERO

LA FILOSOFÍA MODERNA

PARTE PRIMERA

Desde el renacimiento hasta Hume

CAPÍTULO I

Características generales

El período de la Historia que, generalmente, se llama *moderno* tiene una perspectiva intelectual que difiere de la del período medieval en muchos aspectos. Dos son los más importantes: la debilitada autoridad de la Iglesia y la creciente autoridad de la ciencia. Con éstos se hallan relacionados otros aspectos. La cultura de los tiempos modernos es más laica que clerical. El Estado reemplaza cada vez más a la Iglesia como autoridad que regula la cultura. El gobierno de las naciones está, al principio, principalmente en manos de los reyes; luego, como en la antigua Grecia, los reyes van siendo gradualmente reemplazados por democracias o por tiranos. La fuerza del Estado nacional y las funciones que realiza, aumentan continuamente durante todo el período (aparte de algunas fluctuaciones insignificantes), pero en la mayoría de los casos el Estado tiene menos influencia sobre las opiniones de los filósofos que la ejercida por la Iglesia en la Edad Media. La aristocracia feudal que, al norte de los Alpes, había sido capaz, hasta el siglo XV, de conservar su Poder frente a los gobiernos centrales, pierde primero su importancia política y luego la económica. Es reemplazada por el rey, aliado con los comerciantes ricos; estos dos elementos comparten el poder en diferentes grados en los diversos países. Hay una tendencia que hace que los comerciantes ricos sean absorbidos por la aristocracia. A partir de las revoluciones americana y francesa, la democracia, en el sentido moderno, se convierte en una importante fuerza política. El socialismo, como algo opuesto a la democracia, basada en la propiedad privada, adquiere por vez primera el Poder gubernamental en 1917. Esta forma de

gobierno tiene que traer consigo, sin embargo, si se extiende, una nueva forma de cultura; la cultura de que vamos a ocuparnos es, en lo fundamental, *liberal*, es decir, de tipo asociado del modo más natural al comercio. Hay importantes excepciones, especialmente en Alemania; Fichte y Hegel, para citar dos ejemplos, hacen una revisión disociada del comercio. Pero tales excepciones no son típicas de su tiempo.

El repudio de la autoridad eclesiástica, característica negativa de la Edad Moderna, comienza antes que su característica positiva: aceptación de la autoridad científica. En el renacimiento italiano la ciencia desempeñó un papel muy reducido; la oposición a la Iglesia, en la mente de los hombres, estaba relacionada con la Antigüedad, y miraba aún al pasado, pero a un pasado más lejano que al de la Iglesia primitiva y al de la Edad Media. La primera irrupción seria de la ciencia fue la publicación de la teoría de Copérnico en 1543, teoría que no adquirió influencia hasta que fue adoptada y perfeccionada por Kepler y Galileo en el siglo XVII. Entonces comienza la larga pugna entre la ciencia y el dogma, en la que los tradicionalistas riñeron una batalla perdida contra el nuevo conocimiento.

La autoridad de la ciencia, reconocida por muchos filósofos de la época moderna, es algo muy distinto de la autoridad de la Iglesia, puesto que es intelectual, no gubernativa. Ninguna pena recae sobre los que la rechazan; ningún argumento de prudencia influye en los que la aceptan. Prevalece únicamente por su apelación intrínseca a la razón. Ésta es, además, una autoridad fragmentada y parcial; no formula, como el cuerpo del dogma católico, un sistema completo que abarca la moral humana, las esperanzas humanas y la historia pasada y futura del universo. Se pronuncia sólo sobre lo que, en el tiempo, parece haberse averiguado científicamente, es un islote en un océano de ignorancia. Hay aún otra diferencia respecto a la autoridad eclesiástica; ésta declara que sus afirmaciones son absolutamente ciertas y eternamente inalterables; las de la ciencia se hacen a modo de ensayo, sobre una base de probabilidad, y se las considera sujetas a modificación. Esto crea una disposición de ánimo muy diferente a la del dogmático medieval.

Hasta aquí he hablado de ciencia *teórica*, que es un intento de *entender* el mundo. La ciencia *práctica*, que es un intento de *cambiar* el mundo, ha

sido importante desde el principio y ha ido aumentando en importancia constantemente hasta casi desalojar a la ciencia teórica del pensamiento de los hombres. La importancia práctica de la ciencia fue reconocida primeramente en relación con la guerra; Galileo y Leonardo obtuvieron empleo del Gobierno por sus propósitos de perfeccionar la artillería y el arte de la fortificación. A partir de su tiempo, el papel de los hombres de ciencia en la guerra ha ido aumentando sin cesar. Su parte en el desarrollo de la producción de máquinas y en hacer que la gente se acostumbrara al uso, primero del vapor, luego de la electricidad, vino más tarde, y no empezó a tener efectos políticos importantes hasta casi el final del siglo XIX. El triunfo de la ciencia se debió, principalmente, a su utilidad práctica, y hubo un intento de disociar este aspecto del de la teoría, haciendo así de la ciencia, cada vez más, una técnica, y cada vez menos una doctrina sobre la naturaleza del mundo. La penetración de este punto de vista en los filósofos es muy reciente.

La emancipación de la autoridad de la Iglesia condujo al desarrollo del individualismo, incluso hasta el extremo de la anarquía. La disciplina, intelectual, moral y política, estaba asociada en las mentes de los hombres del Renacimiento con la filosofía escolástica y con el gobierno eclesiástico. La lógica aristotélica de los escolásticos era estrecha, pero proporcionaba un adiestramiento en cierto tipo de precisión. Cuando esta escuela de lógica pasó de moda, no fue, al principio, sustituida por algo mejor, sino únicamente por una imitación ecléctica de modelos antiguos. Hasta el siglo XVII no hubo nada importante en filosofía. La anarquía moral y política de la Italia del siglo XV fue aterradora y dio origen a las doctrinas de Maquiavelo. Al mismo tiempo, la liberación de los grilletes mentales condujo a un asombroso despliegue del genio en arte y literatura. Pero tal sociedad es inestable. La Reforma y la Contrarreforma, combinada con el sometimiento de Italia a España, puso fin a lo bueno y a lo malo del renacimiento italiano. Cuando el movimiento se extendió al norte de los Alpes no tuvo el mismo carácter anárquico.

La filosofía conservó, sin embargo, en su mayor parte, un carácter individualista y subjetivo. Esto se observa sobre todo en Descartes, que

reconstruye todo conocimiento partiendo de la certeza de su propia existencia, y acepta la claridad y la distinción (ambas subjetivas) como criterio de verdad. No es predominante en Spinoza, pero reaparece en las mónadas sin ventanas de Leibniz. Locke, cuyo *temperamento* es completamente objetivo, se ve implicado de mala gana en la doctrina subjetiva de que el conocimiento es conformidad o disconformidad de ideas: una doctrina tan repulsiva para él que se evade de ella con violentas contradicciones. Berkeley, después de abolir la materia, sólo se salva del subjetivismo por un uso de Dios que muchos filósofos siguientes han considerado ilegítimo. En Hume la filosofía empírica culminó en un escepticismo que nadie podía refutar y nadie podía aceptar. Kant y Fichte fueron subjetivos de temperamento tanto como de doctrina; Hegel se salvó por medio de la influencia de Spinoza. Rousseau y el movimiento romántico extendieron la subjetividad de la teoría del conocimiento a la ética y a la política, y terminaron, lógicamente, en un completo anarquismo como el de Bakunin. Este extremo subjetivismo es una forma de locura.

Mientras tanto, la ciencia como técnica creaba en los hombres prácticos una actitud completamente distinta de la que iba a encontrarse entre los filósofos teóricos. La técnica daba un sentimiento de poder: el hombre está ahora mucho menos a merced de su ambiente de lo que estaba en tiempos anteriores. Pero el poder otorgado por la técnica es social, no individual; un individuo corriente, náufrago en una isla desierta, podía haber hecho más en el siglo XVII de lo que puede hacer hoy. La técnica científica requiere la cooperación de un gran número de individuos organizados bajo una sola dirección. Su tendencia, por tanto, va contra el anarquismo e, incluso, contra el individualismo, puesto que exige una estructura social bien trabada. A diferencia de la religión, es moralmente neutral: asegura a los hombres que pueden realizar maravillas, pero no les dice qué maravillas deben realizar. En este aspecto es incompleta. En la práctica, los objetivos a que ha de consagrarse la habilidad científica, dependen en gran medida del azar. Los hombres al frente de las vastas organizaciones que aquélla necesita pueden, dentro de ciertos límites, cambiarlos a su antojo. El estímulo del Poder tiene, así, un alcance que nunca había tenido antes. Las

filosofías inspiradas por la *técnica* científica son filosofías del Poder y tienden a considerar todo lo no humano como mera materia prima. Los fines no se toman ya en consideración; sólo se aprecia la habilidad del procedimiento. Esto es también una forma de locura. Es, en nuestra época, la forma más peligrosa y una forma contra la cual una sana filosofía debía facilitar un antídoto.

El mundo antiguo descubrió un término a la anarquía en el Imperio romano, pero el Imperio romano era un hecho bruto, no una idea. El mundo católico buscó un término a la anarquía en la Iglesia, que era una idea, pero en realidad, nunca ha sido incorporada adecuadamente. Ni la solución antigua ni la medieval eran satisfactorias: la una porque no pudo ser idealizada, la otra porque no ha podido ser actualizada. El mundo moderno parece, al presente, encaminarse hacia una solución como la de la Antigüedad: un orden social impuesto por la fuerza, que represente la voluntad del poderoso más que las esperanzas del hombre corriente. El problema de un orden social duradero y satisfactorio sólo puede resolverse combinando la solidez del Imperio romano con el idealismo de la Ciudad de Dios de San Agustín. Para lograrlo será necesaria una filosofía nueva.

CAPÍTULO II

El renacimiento italiano

El punto de vista moderno, como opuesto al medieval, comenzó en Italia con el movimiento llamado Renacimiento. Al principio, sólo unos pocos individuos, especialmente Petrarca, tenían ese criterio, pero durante el siglo XV se extendió a la gran mayoría de los italianos cultivados, tanto seglares como eclesiásticos. En algunos aspectos, los italianos del Renacimiento —con excepción de Leonardo y unos cuantos más— no tenían el respeto por la ciencia que ha caracterizado a la mayoría de los innovadores importantes desde el siglo XVII; con esta deficiencia está asociada su liberación tan parcial de la superstición, especialmente en cuanto a la astrología. Muchos de ellos conservaban aún el respeto por la autoridad que habían tenido los filósofos medievales, pero sustituían la autoridad de la Iglesia por la de los antiguos. Era, sin duda, un paso hacia la emancipación, puesto que los antiguos disentían unos de otros y era preciso el juicio individual para decidir cuál de ellos habían de seguir. Pero muy pocos italianos del siglo XV se hubieran atrevido a sostener una opinión para la que no se hubiera podido hallar una autoridad, bien sea en la Antigüedad o en la doctrina de la Iglesia.

Para entender el Renacimiento es necesario primero examinar brevemente la situación política de Italia. Después de la muerte de Federico II en 1250, Italia estuvo, en lo fundamental, libre de injerencia extranjera hasta que el rey francés Carlos VIII invadió el país en 1494. Había en Italia cinco Estados importantes: Milán, Venecia, Florencia, los Estados Pontificios y Nápoles; además de éstos, había cierto número de pequeños

principados que cambiaban en su alianza o sometimiento a alguno de los Estados mayores. Hasta 1378 Génova rivalizó con Venecia en comercio y poderío naval, pero después de ese año quedó sometida a la soberanía milanesa.

Milán, que dirigió la resistencia al feudalismo en los siglos XII y XIII, cayó, después de la derrota final de los Hohenstaufen, bajo el dominio de los Visconti, familia poderosa cuya fuerza era plutocrática, no feudal. Éstos gobernaron unos 170 años, de 1277 a 1447; luego, después de tres años de gobierno republicano restaurado, una nueva familia, la de los Sforza, ligada con los Visconti, adquirió el gobierno y tomó el título de duques de Milán. De 1494 a 1535, Milán fue un campo de batalla entre los franceses y los españoles; los Sforza se aliaban a veces con unos, a veces con los otros. Durante este período fueron en ocasiones desterrados, otras mantuvieron un poder nominal. Finalmente, en 1535, Milán fue anexionada por el emperador Carlos V.

La República de Venecia se mantiene algo aparte de la política italiana, especialmente en los primeros siglos de su grandeza. Nunca había sido conquistada por los bárbaros y, al principio, se consideró a sí misma como sometida a los emperadores de Oriente. Esta tradición, unida al hecho de que su comercio era con el Oriente, le dio una independencia de Roma que aún persistía en la época del Concilio de Trento (1545), sobre el cual el veneciano Paolo Sarpi escribió una historia muy antipapal. Hemos visto cómo, en la época de la Cuarta Cruzada, Venecia insistió en la conquista de Constantinopla. Esto fomentó el comercio veneciano que, inversamente, decayó cuando conquistaron aquella ciudad los turcos en 1453. Por varias razones, en parte relacionadas con la provisión de alimentos, los venecianos creyeron necesario, durante los siglos XIV y XV, adquirir considerables territorios en la península italiana. Esto suscitó enemistades y condujo, por último, en 1509, a la formación de la Liga de Cambray, una combinación de Estados poderosos que motivó la derrota de Venecia. Pudo haberse recuperado de esta desgracia, pero no después del descubrimiento por Vasco da Gama de la ruta del Cabo para la India (1497-1498). Esto, añadido al

poder de los turcos, arruinó a Venecia que, no obstante, persistió hasta que Napoleón le privó de su independencia.

La Constitución de Venecia, que había sido originariamente democrática, gradualmente dejó de serlo, y después de 1297 se convirtió en una cerrada oligarquía. La base del Poder político era el Gran Consejo, la pertenencia al cual, después de esa fecha, era hereditaria y estaba limitada a las familias principales. El Poder ejecutivo pertenecía al Consejo de los Diez, que era elegido por el Gran Consejo. El dux, jefe ceremonial del Estado, era elegido de modo vitalicio; sus poderes nominales eran muy limitados, pero en la práctica su influencia era ordinariamente decisiva. A la diplomacia veneciana se la consideraba excesivamente astuta y los informes de los embajadores venecianos eran especialmente penetrantes. Desde Ranke, los historiadores los han utilizado entre las mejores fuentes para el conocimiento de los hechos de que tratan.

Florencia era la ciudad más civilizada del mundo y la fuente principal del Renacimiento. Casi todos los grandes nombres de la literatura y los primeros, así como algunos de los últimos de los grandes nombres del arte, están relacionados con Florencia. Mas ahora nos ocupamos de política más que de cultura. En el siglo XIII había tres clases rivales en Florencia: los nobles, los comerciantes ricos y los plebeyos. Los nobles, en general, eran gibelinos; las otras dos clases, güelfos. Los gibelinos fueron finalmente derrotados en 1266 y durante el siglo XIV el partido de los plebeyos aventajó al de los comerciantes ricos. El conflicto, no obstante, no condujo a una democracia estable, sino al gradual desarrollo de lo que los griegos hubieran llamado una *tiranía*. La familia Médicis, que al final llegó a poseer el gobierno de la ciudad, había empezado siendo sus miembros cabecillas del partido democrático. Cósimo de Médicis (1389-1464), el primero de la familia que logró encumbrarse, no alcanzó todavía ningún puesto oficial; su fuerza se basaba en la habilidad para manipular las elecciones. Era astuto, conciliador cuando era posible, implacable cuando era preciso. Le sucedió, después de un corto intervalo, su nieto Lorenzo el Magnífico, que conservó el Poder desde 1469 hasta su muerte, en 1492. Ambos debieron su posición a su riqueza, adquirida principalmente en el

comercio, pero también en la minería y otras industrias. Comprendieron la forma en que Florencia podía hacerse rica, como ellos mismos, y bajo su mando la ciudad prosperó.

Pietro, el hijo de Lorenzo, carecía de los méritos de su padre y fue expulsado en 1494. Luego siguieron los cuatro años de influencia de Savonarola, durante los cuales una especie de renacimiento puritano volvió a los hombres contra la alegría y el lujo, contra el libre pensamiento y hacia la piedad que se suponía característica de una época más sencilla. Al final, sin embargo, principalmente por razones políticas, los enemigos de Savonarola triunfaron, éste fue ejecutado y su cuerpo quemado (1498). La República, democrática en su intención, plutocrática de hecho, sobrevivió hasta 1512, cuando fueron restaurados los Médicis. Un hijo de Lorenzo, que había llegado a cardenal a los catorce años, fue elegido Papa en 1513, tomando el nombre de León X. La familia Médicis, con el título de Grandes Duques de Toscana, gobernó Florencia hasta 1737; pero mientras tanto, Florencia, lo mismo que el resto de Italia, se había vuelto pobre e insignificante.

El Poder temporal del Papa, que debía su origen a Pipino y a la imaginaria Donación de Constantino, se incrementó grandemente durante el Renacimiento, mas los métodos empleados por los papas con ese fin privaron al Papado de autoridad espiritual. El movimiento conciliar, que salió mal parado en el conflicto entre el Concilio de Basilea y el papa Eugenio IV (1431-1447), representaba a los elementos más sanos de la Iglesia; lo que quizá era más importante, representaba la opinión eclesiástica del norte de los Alpes. La victoria de los papas era la victoria de Italia y (en grado menor) la de España. La civilización italiana, en la segunda mitad del siglo XV, era totalmente diferente de la de los países nórdicos, que había seguido siendo medieval. Los italianos tomaron en serio la cultura, pero no la moral ni la religión; incluso en las mentes de los eclesiásticos, la elegante latinidad servía para cubrir una multitud de pecados. Nicolás V (1447-1455), el primer Papa humanista, dio cargos papales a los eruditos cuyo saber respetaba, sin tener en cuenta otras consideraciones; Lorenzo Valla, un epicúreo y el hombre que probó la

falsedad de la Donación de Constantino, que ridiculizó el estilo de la Vulgata y acusó a San Agustín de herejía, fue nombrado secretario apostólico. Esta política de fomentar el humanismo más que la piedad o la ortodoxia continuó hasta el Saco de Roma en 1527.

El fomento del humanismo, aunque chocara al Norte sano, podía, desde nuestro punto de vista, ser estimado como una virtud, pero la política bélica y la vida inmoral de algunos papas no podía ser defendida desde ningún punto de vista, excepto el del simple Poder político. Alejandro VI (1492-1503) consagró su vida como Papa al engrandecimiento propio y de su familia. Tenía dos hijos, el duque de Gandía y César Borgia, mostrando gran preferencia por el primero. No obstante, el duque fue asesinado, probablemente por su hermano; las pretensiones dinásticas del Papa tuvieron, por consiguiente, que concentrarse en César. Juntos conquistaron la Romaña y Ancona, destinadas a formar un principado para César. Mas cuando el Papa murió, César estaba muy enfermo y no pudo actuar con prontitud. A consecuencia de ello, sus conquistas revirtieron al patrimonio de San Pedro. La perversión de estos dos hombres se hizo pronto legendaria y es difícil separar la verdad de la falsedad en lo que se refiere a los innumerables asesinatos de que se los acusa. No cabe duda, sin embargo, de que llevaron las artes de la perfidia más lejos de lo que habían llegado hasta entonces. Julio II (1503-1513), que sucedió a Alejandro VI, no fue notable por la piedad, pero dio menos ocasión de escándalo que su antecesor. Continuó el proceso de expansión del Poder pontificio; como soldado tuvo mérito, pero no como cabeza de la Iglesia de Cristo. La Reforma, que comenzó bajo su sucesor León X (1513-1521), era la consecuencia natural de la política pagana de los papas del Renacimiento.

El extremo meridional de Italia lo ocupaba el reino de Nápoles, con el que, muchas veces, estaba unida Sicilia. Nápoles y Sicilia habían sido el reino personal especial del emperador Federico II; había introducido una monarquía absoluta del tipo mahometano, ilustrada, pero despótica, que no concedía ningún poder a la nobleza feudal. Después de su muerte, en 1250, Nápoles y Sicilia pasaron a su hijo natural Manfredo que, no obstante, heredó la implacable hostilidad de la Iglesia y fue expulsado por los

franceses en 1266. Los franceses se hicieron impopulares y fueron asesinados en las *Vísperas sicilianas* (1282), tras de lo cual el reino perteneció a Pedro III de Aragón y a sus herederos. Después de varias incidencias que condujeron a la separación temporal de Nápoles y Sicilia, éstos volvieron a unirse en 1443 bajo Alfonso el Magnánimo, distinguido protector de las letras. A partir de 1495, tres reyes franceses trataron de conquistar Nápoles, pero, al final, el reino lo conquistó Fernando de Aragón (1502). Carlos VIII, Luis XII y Francisco I, reyes de Francia, alegaron títulos (no muy válidos jurídicamente) sobre Milán y Nápoles; todos ellos invadieron Italia, con éxito temporal, pero todos fueron por fin derrotados por los españoles. La victoria de España y la Contrarreforma pusieron fin al renacimiento italiano. Siendo el papa Clemente VII un obstáculo para la Contrarreforma y, como los Médicis, amigos de Francia, Carlos V dio motivo a que en 1527 un numeroso ejército protestante saqueara Roma. Después de esto, los papas se hicieron religiosos y terminó el renacimiento italiano.

El juego del Poder político en Italia era increíblemente complicado. Los príncipes menores, en su mayoría tiranos elevados al Poder por sí mismos, se aliaban ya con uno de los Estados mayores, ya con otro; si hacían el juego torpemente, eran exterminados. Hubo guerras constantes, pero hasta la llegada de los franceses en 1494 fueron casi incruentas; los soldados eran mercenarios que tenían la preocupación de reducir al mínimo los riesgos de su profesión. Estas guerras puramente italianas no dificultaban mucho el comercio ni impedían que el país aumentase su riqueza. Había mucha habilidad política, pero ninguna orientación prudente; cuando llegaron los franceses, el país se hallaba prácticamente indefenso. Las tropas francesas horrorizaron a los italianos al ver que de hecho mataban a la gente en el campo de batalla. Las guerras que siguieron entre franceses y españoles, fueron guerras en serio, ocasionando sufrimientos y empobrecimiento. Pero los Estados italianos continuaron intrigando unos contra otros, invocando la ayuda de Francia o de España en sus luchas intestinas, sin ningún sentimiento de unidad nacional. Al final, todos fueron destrozados. Debemos decir que Italia hubiera perdido inevitablemente su importancia,

debido al descubrimiento de América y de la ruta del Cabo hacia el Oriente, pero el colapso hubiera sido menos catastrófico y menos destructor de la calidad de la civilización italiana.

El Renacimiento no fue un período de grandes logros en filosofía, pero hizo ciertas cosas, preliminares necesarios para la grandeza del siglo XVII. En primer lugar, provocó la caída del rígido sistema escolástico, que se había convertido en una camisa de fuerza intelectual. Renovó el estudio de Platón y, por lo tanto, hizo necesaria por lo menos la independencia de pensamiento precisa para elegir entre él y Aristóteles. Respecto a ambos, promovió un conocimiento auténtico y de primera mano, libre de las glosas de los neoplatónicos y de los comentaristas árabes. Y lo que es más importante aún, fomentó el hábito de considerar la actividad intelectual como una deliciosa aventura social y no como una meditación enclaustrada dirigida al mantenimiento de una ortodoxia predeterminada.

La sustitución del Aristóteles escolástico por Platón se activó por el contacto con la cultura bizantina. Ya en el Concilio de Ferrara (1438), que reunió nominalmente a las Iglesias de Oriente y Occidente, hubo un debate en el que los bizantinos sostuvieron la superioridad de Platón respecto a Aristóteles. Gemisto Pletho, ardiente platónico griego de dudosa ortodoxia, hizo mucho para fomentar el platonismo en Italia; lo mismo Besarión, un griego que llegó a cardenal. Cósimo y Lorenzo de Médicis fueron adictos a Platón; Cósimo fundó y Lorenzo continuó la Academia Florentina, ampliamente dedicada al estudio de Platón. Cósimo murió escuchando uno de los diálogos platónicos. Los humanistas de la época, sin embargo, estaban demasiado atareados en adquirir el saber de la Antigüedad para poder producir algo original en filosofía.

El Renacimiento no fue un movimiento popular sino un movimiento de un reducido grupo de eruditos y artistas, que animaron protectores generosos, especialmente los Médicis y los papas humanistas. Si no hubiera sido por estos protectores hubiera logrado un éxito muchísimo más pequeño. Petrarca y Boccaccio, en el siglo XIV, pertenecen mentalmente al Renacimiento, pero debido a las diferentes condiciones políticas de su

tiempo, su influencia inmediata fue menor que la de los humanistas del siglo XV.

La actitud de los humanistas del Renacimiento respecto a la Iglesia es difícil de caracterizar en pocas palabras. Algunos eran librepensadores declarados, aunque incluso éstos recibían ordinariamente la extremaunción, haciendo las paces con la Iglesia cuando sentían que se acercaba la muerte. Muchos de ellos estaban espantados de la perversión de los papas contemporáneos, pero a pesar de todo, les agradaba que les diesen empleo. Guicciardini, el historiador, escribía en 1529: «Nadie está más disgustado que yo por la ambición, avaricia y desenfreno de los sacerdotes, no sólo porque cada uno de estos vicios es odioso en sí mismo sino porque todos y cada uno de ellos son más impropios en aquellos que a sí mismos se atribuyen relaciones especiales con Dios y también porque son vicios tan opuestos entre sí que sólo pueden existir en naturalezas muy singulares. No obstante, mi posición en la corte de varios papas me forzaba a desear su grandeza, por mi propio interés. Pero si no hubiera sido por eso, hubiera amado a Martín Lutero como a mí mismo, no con el fin de liberarme de las leyes de la cristiandad, tal como generalmente se entienden y explican, sino con el fin de ver a esta caterva de bribones reintegrados a sus puestos respectivos, de modo que se vean obligados a vivir sin vicios o sin Poder». [1]

Esto es deliciosamente sincero y muestra con claridad por qué los humanistas no podían iniciar una reforma. Además, muchos no veían un término medio entre la ortodoxia y el libre pensamiento; una posición como la de Lutero era imposible para ellos, porque ya no tenían el sentido medieval para las sutilezas de la teología. Masuccio, después de describir la perversión de monjes, monjas y frailes, dice: «El mejor castigo para ellos sería que Dios aboliese el purgatorio; de ese modo no recibirían más limosnas y se verían obligados a volver a sus azadas».[2] Pero no se le ocurre, como a Lutero, negar el purgatorio, mientras conserva la mayor parte de la fe católica.

La riqueza de Roma dependía sólo en reducida proporción de los ingresos obtenidos de los Estados Pontificios; en lo fundamental, era un

tributo procedente de todo el mundo católico, obtenido por medio de un sistema teológico, lo que hacía que los papas conservaran las llaves del Cielo. Un italiano que pusiera en tela de juicio este sistema causaría el empobrecimiento de Italia y la pérdida de su posición en el mundo occidental. Por consiguiente, la heterodoxia italiana, en el Renacimiento, fue puramente intelectual, y no condujo al cisma, ni a ningún intento de crear un movimiento popular fuera de la Iglesia. La única excepción, y esa muy parcial, fue Savonarola, que pertenecía mentalmente a la Edad Media.

La mayoría de los humanistas conservaban las creencias supersticiosas que encontraban apoyo en la Antigüedad. La magia y la hechicería podían ser impías, pero no se las consideraba imposibles. Inocencio VIII, en 1484, publicó una bula contra la hechicería, que motivó una espantosa persecución de las brujas en Alemania y en otras partes. La astrología la estimaron especialmente los librepensadores; adquirió una boga que no había tenido desde los tiempos antiguos. El primer efecto de la emancipación de la Iglesia no fue hacer que los hombres pensaran racionalmente, sino abrir sus mentes a toda suerte de necedades antiguas.

Moralmente, el primer efecto de la emancipación fue en igual medida desastroso. Las viejas normas morales ya no fueron respetadas; la mayoría de los gobernantes de los Estados habían adquirido su posición por medio de traiciones y la conservaban con una crueldad despiadada. Cuando los cardenales eran invitados a comer en la coronación del Papa traían su propio vino y su propio copero, por temor al veneno.[3] Salvo Savonarola, difícilmente un italiano de la época exponía nada por una finalidad pública. Los males de la corrupción papal eran obvios, pero no se hizo nada respecto a ellos. La conveniencia de la unidad italiana era evidente, pero los gobernantes eran incapaces de llegar a una componenda. El peligro de la dominación extranjera era inminente; sin embargo, todo gobernante italiano estaba dispuesto a invocar la ayuda de cualquier Poder exterior, incluso el turco, en cualquier disputa con otro gobernante italiano. No puedo pensar en un crimen, salvo el de la destrucción de los manuscritos antiguos, del que los hombres del Renacimiento no fueran culpables con frecuencia.

Fuera del ámbito de la moral, el Renacimiento tuvo grandes méritos. En arquitectura, pintura y poesía ha conservado la fama. Produjo hombres muy grandes, como Leonardo, Miguel Ángel y Maquiavelo. Libertó a los hombres educados de la estrechez de la cultura medieval e, incluso mientras siguió siendo un esclavo del culto a la Antigüedad, hizo saber a los doctos que, casi sobre todas las cuestiones, autoridades afamadas habían sostenido diversidad de criterios. Al renovar el conocimiento del mundo griego, creó una atmósfera mental en la que fue posible otra vez rivalizar con las realizaciones helénicas, y en la que el genio individual pudo florecer con una libertad desconocida desde la época de Alejandro. Las condiciones políticas del Renacimiento favorecían el desarrollo individual, pero eran inestables; la inestabilidad y el individualismo estaban estrechamente enlazados, como en la Grecia antigua. Un sistema social estable es necesario, pero todos los sistemas estables ideados hasta aquí han impedido el desarrollo del mérito intelectual o artístico excepcional. ¿Cuántos asesinatos y cuánta anarquía estamos dispuestos a soportar por amor a las grandes realizaciones, como las del Renacimiento? En el pasado, mucha cantidad; en nuestra época, mucho menos. Hasta ahora no se ha hallado ninguna solución a este problema, aunque el crecimiento de la organización social lo está haciendo cada día más importante.

CAPÍTULO III

Maquiavelo

Aunque no produjo ningún filósofo teórico importante, el Renacimiento sí produjo un hombre de sumo prestigio en la filosofía *política*: Nicolás Maquiavelo. Es costumbre mostrar repugnancia ante él y, ciertamente, es a veces repugnante. Pero muchos otros hombres lo serían igualmente si estuvieran también libres de la hipocresía. Su filosofía política es científica y empírica, basada en su experiencia de los negocios, preocupada por declarar los medios para alcanzar unos fines determinados, y despreocupada de la cuestión relativa a si los fines han de ser considerados buenos o malos. Cuando, en ocasiones, se permite mencionar los fines que él desea, son de tal naturaleza que todos podemos aprobarlos. Gran parte del convencional vilipendio que está asociado a su nombre se debe a la indignación de los hipócritas que odian la franca confesión de la acción perversa. Queda, es cierto, una buena parte que requiere crítica auténtica, pero en esto es una expresión de su época. Tal honradez intelectual respecto a la deshonestidad política apenas hubiera sido posible en ningún otro tiempo o en ningún otro país, excepto quizá en Grecia, entre hombres que debían su educación teórica a los sofistas y su adiestramiento práctico a las guerras de minúsculos Estados que, en la Grecia clásica como en la Italia del Renacimiento, eran la escuela política del genio individual.

Maquiavelo (1469-1527) era florentino; su padre, jurista, no era ni rico ni pobre. Cuando andaba por los veinte años, Savonarola dominaba Florencia; su desgraciado fin hizo evidentemente una gran impresión en Maquiavelo, pues éste observa que «todos los profetas armados han

conquistado y los inermes han fracasado», presentando a Savonarola como un ejemplo de los segundos. En otro lugar menciona a Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo. Es típico del Renacimiento que no sea mencionado Cristo.

Inmediatamente después de la ejecución de Savonarola, Maquiavelo obtuvo un puesto de poca importancia en el gobierno florentino (1498). Continuó a su servicio, a veces con importantes misiones diplomáticas, hasta la restauración de los Médicis, en 1512; entonces, como siempre se había opuesto a ellos, fue detenido; libertado, se le permitió vivir retirado en el campo, cerca de Florencia. Se hizo escritor a falta de otra ocupación. Su obra más famosa, *El príncipe*, fue escrita en 1513, y dedicada a Lorenzo el Magnífico, ya que esperaba (en vano, como se vio) ganar el favor de los Médicis. Su tono se debe quizá en parte a su finalidad práctica; su obra más larga, los *Discursos*, que escribía al mismo tiempo, es claramente más republicana y más liberal. Al comienzo de *El príncipe* dice que no tratará en este libro de las repúblicas, porque se ha ocupado de ellas en otra parte. Los que no lean tampoco los *Discursos* es probable que tengan una visión unilateral de su doctrina.

No habiendo logrado la amistad de los Médicis, Maquiavelo se vio forzado a seguir escribiendo. Vivió en su retiro hasta el año de su muerte, el del Saco de Roma por las tropas de Carlos V. Puede computarse también este año como el de la muerte del renacimiento italiano.

El príncipe se propone descubrir, por la Historia y por los sucesos contemporáneos, cómo se ganan los principados, se conservan y se pierden. La Italia del siglo XV ofrecía multitud de ejemplos, tanto grandes como pequeños. Pocos gobernantes eran legítimos; incluso los papas, en muchos casos, se aseguraban la elección por medios corrompidos. Las reglas para lograr el éxito no eran completamente las mismas que las precisas cuando los tiempos fueron más tranquilos, pues nadie se hubiera asustado ante las crueldades y traiciones que hubieran descalificado a un hombre en los siglos XVIII o XIX. Quizá nuestra época pueda, de nuevo, apreciar mejor a Maquiavelo, pues algunos de los éxitos más notables de nuestro tiempo han sido logrados por métodos tan bajos como los empleados en la Italia del Renacimiento. Él hubiera aplaudido, como conocedor artístico de la

política, el incendio del Reichstag, de Hitler, su depuración del partido en 1934 y su violación de lo pactado en Munich.

César Borgia, hijo de Alejandro VI, merece grandes elogios. Su problema era difícil: primero, por la muerte de su hermano, al convertirse en el único beneficiario de la ambición dinástica de su padre; segundo, al conquistar por la fuerza de las armas, en nombre del Papa, territorios que debían, después de la muerte de Alejandro, pertenecer a sí mismo y no a los Estados Pontificios; tercero, al manipular el Sacro Colegio de modo que el siguiente Papa fuera amigo suyo. Persiguió este difícil fin con gran habilidad; de su práctica, dice Maquiavelo, debe un príncipe nuevo deducir normas. César fracasó, es cierto, pero sólo «por la extraordinaria malignidad de la fortuna». Sucedió que, cuando su padre murió, se hallaba él también gravemente enfermo; cuando mejoró, sus enemigos habían organizado sus fuerzas y su más encarnizado antagonista había sido elegido Papa. El día de la elección, César dijo a Maquiavelo que lo había previsto todo, «pero que lo único en que no había pensado es que, al morir su padre, se hallase él también moribundo».

Maquiavelo, íntimo conocedor de sus villanías, hace este resumen: «Al reconsiderar así todas las acciones del duque (César), no encuentro nada censurable; por el contrario, me siento obligado, como lo he hecho, a ponerle como ejemplo de ser imitado por todos los que por la fortuna y con las armas de otros se han elevado al Poder».

Hay un interesante capítulo, «De los principados eclesiásticos», que, teniendo en cuenta lo que se dice en los *Discursos*, oculta evidentemente parte del pensamiento de Maquiavelo. La razón para el ocultamiento era, sin duda, que *El príncipe* estaba destinado a agradar a los Médicis, y cuando fue escrito, acababa uno de ellos de ser elegido Papa (León X). Respecto a los principados eclesiásticos, dice en *El príncipe*, la sola dificultad está en adquirirlos, pues una vez adquiridos, son defendidos por las viejas costumbres religiosas, que mantienen a sus príncipes en el Poder, cualquiera que sea la conducta de éstos. Sus príncipes no necesitan ejércitos (así lo afirma él), porque «son sostenidos por causas más altas que el entendimiento humano no puede captar». Son «exaltados y mantenidos por

Dios» y «sería tarea de un hombre necio y presuntuoso discutirlos». No obstante, continúa, es lícito inquirir por qué medios incrementó tan grandemente Alejandro VI el Poder del Papa.

La discusión de los poderes papales en los *Discursos* es más amplia y más sincera. Aquí empieza por situar a los hombres eminentes en una jerarquía ética. Los mejores, dice, son los fundamentos de religiones; luego siguen los fundadores de monarquías o repúblicas; luego los hombres de letras. Éstos son buenos, pero los destructores de religiones, subvertidores de repúblicas o reinos y los enemigos de la virtud o de las letras, son malos. Los que establecen tiranías son malvados, incluyendo a Julio César; por otra parte, Bruto fue bueno. El contraste entre este criterio y el de Dante muestra el efecto de la literatura clásica. Él sostiene que la religión debía tener un lugar preeminente en el Estado, no a causa de su verdad sino como vínculo social; los romanos estaban en lo cierto al aparentar creer en los augurios y al castigar a aquellos que no los respetaban. Sus censuras a la Iglesia de su tiempo son dos: la de que por su mala conducta ha socavado la creencia religiosa y la de que el Poder temporal de los papas, con la política que inspira, impide la unificación de Italia. Estas críticas las expone con gran vigor. «Cuanto más cercana se halla la gente a la Iglesia de Roma, cabeza de nuestra religión, menos religiosa es… La ruina y el castigo de ésta se hallan próximos… Nosotros los italianos debemos a la Iglesia de Roma y a sus sacerdotes habernos hecho irreligiosos y malos; pero le debemos todavía una deuda mayor, y una deuda que será la causa de nuestra ruina, es decir, que la Iglesia ha mantenido y mantiene aún dividida a nuestra patria».[4]

Teniendo en cuenta estos pasajes, debe suponerse que la admiración de Maquiavelo por César Borgia era sólo por su habilidad, no por sus fines. La admiración por la habilidad y por las acciones que conducían a la gloria era muy grande en la época del Renacimiento. Este tipo de entusiasmo ha existido siempre, sin duda; muchos de los enemigos de Napoleón le admiraban con entusiasmo como estratega militar. Pero en la Italia del tiempo de Maquiavelo la admiración casi artística por la destreza era mucho mayor que en los siglos anteriores o posteriores. Sería un error tratar de

conciliarla con los objetivos políticos más amplios que Maquiavelo consideraba importantes; las dos cosas, amor a la destreza y patriótico deseo de la unidad italiana, existían una al lado de la otra en su mente y no fueron nunca confundidas. Así, puede elogiar a César Borgia por su habilidad y censurarle por mantener desunida a Italia. El carácter perfecto, debemos suponer, sería, a su juicio, un hombre tan inteligente y sin escrúpulos como César Borgia, preocupado de los medios, pero encaminado a un fin diferente. *El príncipe* termina con un elocuente llamamiento a los Médicis para que liberen a Italia de los «bárbaros» (es decir, franceses y españoles), cuya dominación *apesta*. No esperaba que tal obra fuera acometida con móviles egoístas, sino por amor al Poder y, aún más, por amor a la gloria.

El príncipe es muy explícito al repudiar la moral aceptada en lo que se refiere a la conducta de los gobernantes. Un gobernante perecerá si es siempre bueno; debe ser tan astuto como una zorra y tan fiero como un león. Hay un capítulo titulado (XVIII): «De qué modo deben los príncipes mantener su palabra». Se nos dice que deben guardarla cuando es provechoso, pero no en otro caso. Un príncipe debe en ocasiones ser desleal.

«Pero es necesario saber disimular bien esta condición y ser un gran fingidor y disimulador; y los hombres son tan simples y tan dispuestos a obedecer a las necesidades presentes, que uno que engaña siempre encontrará quienes estén dispuestos a ser engañados. Sólo citaré un ejemplo moderno. Alejandro VI no hizo más que engañar a los hombres, no pensó en otra cosa, y halló ocasión para ello; nadie ha sido nunca más capaz de dar seguridades o de afirmar las cosas con juramentos más fuertes, y nadie los ha observado menos; no obstante, siempre tuvo éxito en sus engaños, pues conocía bien este aspecto de las cosas. No es necesario, por tanto, para un príncipe tener las cualidades antes mencionadas (las virtudes convencionales), pero es muy necesario aparentar tenerlas».

Continúa diciendo que, por encima de todo, un príncipe debe *parecer* que es religioso.

El tono de los *Discursos*, que son nominalmente un comentario a Livio, es muy diferente. Hay capítulos enteros que parecen casi como si los hubiese escrito Montesquieu; la mayor parte del libro podía haber sido aprobado por un liberal del siglo XVIII. La doctrina de los frenos y equilibrios se formula explícitamente. Príncipes, nobles y pueblo deben tener su parte en la Constitución; «así, estos tres Poderes se mantendrían en jaque recíprocamente». La Constitución de Esparta, según la estableció Licurgo, era la mejor, porque incorporaba el equilibrio más perfecto; la de Solón era demasiado democrática y, por consiguiente, condujo a la tiranía de Pisístrato. La Constitución romana republicana era buena, debido al antagonismo de Senado y pueblo.

La palabra *libertad* se usa en todas partes como para indicar algo valioso, aunque lo que denota no está muy claro. Esto procede, sin duda, de la Antigüedad y ha pasado a los siglos XVIII y XIX. La Toscana ha conservado sus libertades porque no contiene ni castillos ni señores, *caballeros. (Caballeros* es una traducción inexacta, pero grata). Parece admitido que la libertad política requiere cierto tipo de virtud personal en los ciudadanos. Sólo en Alemania, se nos dice, la probidad y la religión son aún corrientes y, por consiguiente, en Alemania hay muchas repúblicas. En general, el pueblo es más sensato y constante que los príncipes, aunque Livio y muchos otros escritores mantienen lo contrario. No sin buenas razones se dice: «La voz del pueblo es la voz de Dios».

Es interesante observar cómo el pensamiento político de griegos y romanos, en sus tiempos republicanos, adquirió en el siglo XV una actualidad que no había tenido en Grecia desde Alejandro o en Roma desde Augusto. Los neoplatónicos, árabes y escolásticos mostraron un interés apasionado por la metafísica de Platón y Aristóteles, pero ninguno por sus escritos políticos, porque los sistemas políticos de la época de las Ciudades-Estados habían desaparecido por completo. El desarrollo de las Ciudades-Estados en Italia sincronizó con la renovación de la cultura, haciendo posible que los humanistas se aprovecharan de las teorías políticas de los griegos y romanos republicanos. El amor a la *libertad* y la teoría de los frenos y equilibrios vino al Renacimiento desde la Antigüedad y a los

tiempos modernos, en gran parte del Renacimiento, aunque también directamente de aquélla. Este aspecto de Maquiavelo es tan importante, por lo menos, como las más famosas doctrinas *inmorales* de *El príncipe*.

Es de notar que Maquiavelo no basa nunca ningún razonamiento político en razones cristianas o bíblicas. Los escritores medievales tenían un concepto del Poder *legítimo* que era el del Papa o el del emperador o derivado de ellos. Las escritores nórdicos, incluso hasta Locke, discuten sobre lo ocurrido en el Paraíso y piensan que pueden sacar de eso pruebas de que ciertas clases de Poder son *legítimas*. En Maquiavelo no aparece tal manera de ver. El Poder es para los que tienen la habilidad de apoderarse de él en una competición libre. Su preferencia por el Gobierno popular no deriva de ninguna idea de *derechos,* sino de la observación de que los gobiernos populares son menos crueles, más escrupulosos y menos inconstantes que las tiranías.

Tratemos de hacer una síntesis (que el mismo Maquiavelo no hizo) de las partes *morales* e *inmorales* de su doctrina. En lo que sigue no expreso mis propias opiniones, sino las que explícita o implícitamente son suyas.

Hay ciertos bienes políticos, de los cuales tres son especialmente importantes: la independencia nacional, la seguridad y una constitución bien ordenada. La mejor constitución es la que reparte los derechos legales entre el príncipe, los nobles y el pueblo en proporción con el Poder real de cada uno de ellos, pues bajo tal constitución son difíciles las revoluciones con probabilidades de triunfo y, por consiguiente, es posible la estabilidad; pero por consideraciones de estabilidad, sería prudente dar más Poder al pueblo. Hasta aquí, en lo que respecta a los fines.

Mas en política también está la cuestión de los medios. Es necio perseguir una finalidad política con métodos destinados al fracaso; si el fin es subsistir, debemos escoger medios adecuados para lograrlo. La cuestión de los medios debe tratarse de un modo puramente científico, sin consideración a la bondad o maldad de los fines. *El éxito* significa el logro del propósito que nos interese, cualquiera que sea. Si hay una ciencia del éxito, puede estudiarse tanto en los triunfos de los malvados como en los de los buenos; en realidad, mejor en aquéllos, puesto que los ejemplos de

pecadores afortunados son más numerosos que los de los Santos con fortuna. Pero la ciencia, una vez establecida, será tan útil para el Santo como para el pecador. Pues el Santo, si se dedica a la política, debe desear, lo mismo que hace el pecador: lograr el triunfo.

La cuestión es, en última instancia, una cuestión de fuerza. Para lograr un fin político, es necesaria la fuerza, de una clase o de otra. Este hecho escueto lo ocultan frases, tales como «el derecho prevalecerá» o «el triunfo del mal dura poco». Si el aspecto, que uno cree justo, prevalece, es porque tiene una fuerza superior. Es verdad que la fuerza, con frecuencia, depende de la opinión, y la opinión, de la propaganda; es cierto también que significa una ventaja en la propaganda el parecer más virtuoso que el adversario, y que un modo de parecer virtuoso es ser virtuoso. Por esta razón puede ocurrir, a veces, que la victoria se incline hacia el lado que tenga más de lo que el público general considera que es la virtud. Tenemos que conceder a Maquiavelo que éste fue un elemento importante en el creciente Poder de la Iglesia durante los siglos XI, XII y XIII, lo mismo que en el éxito de la Reforma en el XVI. Pero hay importantes limitaciones. En primer lugar, los que se han apoderado del Gobierno pueden, dirigiendo la propaganda, hacer que su partido aparezca como virtuoso; nadie, por ejemplo, podría mencionar los pecados de Alejandro VI en una escuela pública de Nueva York o de Boston. En segundo lugar, hay períodos caóticos durante los cuales la bellaquería notoria triunfa frecuentemente; el período de Maquiavelo fue uno de ellos. En tales épocas, se tiende a un cinismo que hace rápidos progresos, que hace a los hombres olvidarlo todo con tal de que convenga. Incluso en tales tiempos, como dice el mismo Maquiavelo, es conveniente presentar una apariencia de virtud ante el público ignorante.

Esta cuestión puede profundizarse más. Maquiavelo opina que los hombres civilizados están casi seguros de ser unos egoístas sin escrúpulos. «Si un hombre deseara hoy establecer una república —nos dice—, le sería más fácil lograrlo con montañeses que con habitantes de una gran ciudad, pues estos últimos estarían ya corrompidos».[5] Si un hombre es un egoísta sin escrúpulos, su línea de conducta más prudente dependerá de la

población con que tenga que operar. La Iglesia del Renacimiento escandalizaba a todo el mundo, pero sólo al norte de los Alpes escandalizó tanto al pueblo como para provocar la Reforma. En la época en que Lutero empezó su rebelión, los impuestos del Papado eran probablemente mayores de lo que hubieran sido si Alejandro VI y Julio II hubieran sido más virtuosos, y si esto es cierto, se debió al cinismo de la Italia renacentista. De esto se infiere que los políticos se conducirán mejor cuando dependan de una población virtuosa que cuando dependan de una que sea indiferente a las consideraciones de tipo moral; se conducirán mejor en una comunidad en la que sus faltas, si las cometen, pueden ser divulgadas ampliamente, que en otra donde haya una censura estrecha bajo su control. Algo puede, sin duda, ocultarse por medio de la hipocresía, pero puede disminuir mucho con instituciones adecuadas.

El pensamiento político de Maquiavelo, como el de muchos de los antiguos, es en un aspecto algo superficial. Se ocupó de grandes legisladores, tales como Licurgo y Solón, de los que se supone crearon una comunidad, toda de una pieza, sin fijarse mucho en lo hecho antes. El concepto de una comunidad como proceso orgánico que los estadistas sólo pueden modificar hasta cierto punto es, en lo esencial, moderno, y se ha visto grandemente reforzado por la teoría de la evolución. Este concepto no lo hemos de encontrar ya en Maquiavelo como en Platón.

Podía sostenerse, no obstante, que el concepto evolucionista de la sociedad, aunque verdadero en el pasado, no sólo no es ya aplicable, sino que, en cuanto al presente y al futuro, debe ser sustituido por un concepto mucho más mecanicista. En Rusia y Alemania han sido creadas nuevas sociedades casi de la misma manera en que se ha supuesto que el mítico Licurgo creó la comunidad espartana. El legislador antiguo era un mito benévolo; el legislador moderno es una realidad aterradora. El mundo se ha asemejado mucho más al de Maquiavelo de lo que era antes, y el hombre moderno, que espera refutar su filosofía, tiene que pensar más profundamente de lo que parecía necesario en el siglo XIX.

CAPÍTULO IV

Erasmo y Moro

En los países nórdicos el Renacimiento comenzó más tarde que en Italia, y pronto se vio implicado en la Reforma. Pero hubo un breve período, al principio del siglo XVI, durante el cual el nuevo saber se estaba diseminando vigorosamente por Francia, Inglaterra y Alemania sin estar envuelto en la controversia teológica. Este renacimiento nórdico fue, en muchos aspectos, muy diferente del de Italia. No era anárquico o amoral; por el contrario, estaba asociado con la piedad y con la virtud pública. Se hallaba muy interesado en aplicar las normas eruditas a la Biblia y en conseguir un texto más exacto que el de la Vulgata. Era menos brillante y más sólido que su progenitor italiano, menos preocupado de la exhibición personal de sabiduría y más deseoso de extender el saber todo lo posible.

Dos hombres, Erasmo y Tomás Moro, servirán como ejemplos del renacimiento nórdico. Eran íntimos amigos y tenían mucho de común. Ambos eran letrados, aunque Moro menos que Erasmo; ambos despreciaban la filosofía escolástica; ambos aspiraban a una reforma eclesiástica desde dentro, pero deploraron el cisma protestante cuando éste surgió; los dos eran ingeniosos, tenían humor y eran escritores muy experimentados. Antes de la rebelión de Lutero eran conductores del pensamiento, pero después de ésta el mundo era demasiado violento, por ambos lados, para hombres de su clase. Moro sufrió martirio y Erasmo se consumió en la ineficacia.

Ni Erasmo ni Moro eran filósofos en el sentido estricto de la palabra. El motivo para hablar de ellos es que ilustran el carácter de una época

prerrevolucionaria, cuando es grande la exigencia de una reforma moderada y los hombres tímidos no han sido impelidos todavía a la reacción por los extremistas. Ejemplifican también el disgusto por todo lo sistemático en teología o filosofía que caracterizó las reacciones contra el escolasticismo.

Erasmo (1466-1536) nació en Rótterdam.[6] Era hijo ilegítimo, e inventó una historia románticamente falsa sobre las circunstancias de su nacimiento. En realidad, su padre era sacerdote, hombre de alguna cultura, con conocimiento del griego. Sus padres murieron antes de ser él adulto, y sus tutores (evidentemente, porque habían robado su dinero) le engatusaron para que entrara de monje en el monasterio de Steyr, paso que lamentó el resto de su vida. Uno de sus tutores era maestro de escuela, pero sabía menos latín que el que sabía ya Erasmo cuando era escolar; en respuesta a una epístola latina del muchacho, el maestro escribió: «Si vuelves a escribir tan elegantemente, ten la bondad de añadir un comentario».

En 1493 era secretario del obispo de Cambrai, y éste, canciller de la Orden del Toisón de Oro. Esto le dio la oportunidad para dejar el monasterio y viajar, aunque no a Italia, como hubiera deseado. Su conocimiento del griego era aún muy somero, mas era ya un latinista muy completo, particularmente admiraba a Lorenzo Valla, por su libro sobre las elegancias de la lengua latina. Él consideraba la latinidad totalmente compatible con la verdadera devoción, poniendo como ejemplos a Agustín y a Jerónimo; olvidando, evidentemente, el sueño en que Nuestro Señor amenazó al segundo por leer a Cicerón.

Estuvo algún tiempo en la Universidad de París, pero no encontró allí nada que le sirviera de provecho. La universidad había tenido su gran época, desde el comienzo del escolasticismo hasta Gerson y el movimiento conciliar, pero ahora las viejas disputas se habían vuelto áridas. Tomistas y escotistas, juntamente llamados los antiguos, disputaban contra los ocamistas, llamados los nominalistas, o modernos. Por último, en 1482, se reconciliaron e hicieron causa común contra los humanistas, que estaban tomando auge en París, fuera de los círculos universitarios. Erasmo odiaba a los escolásticos, a los que consideraba incapacitados y anticuados. Decía en una carta que, cuando trató de obtener el grado de doctor, se tuvo que

proponer no decir nada gracioso ni ingenioso. Realmente, no le gustaba ninguna filosofía, ni siquiera la de Platón y Aristóteles, aunque de éstos, por ser antiguos, había que hablar con respeto.

En 1499 hizo su primera visita a Inglaterra, donde le gustó la moda de besar a las muchachas. En Inglaterra se hizo amigo de Colet y de Moro, que le alentaron a emprender una obra seria en vez de juegos literarios. Colet disertaba sobre la Biblia sin saber griego; Erasmo, pensando que le gustaría trabajar sobre la Biblia, consideró esencial conocer el griego. Después de dejar Inglaterra a comienzos de 1500, se puso a estudiar griego, aunque era demasiado pobre para proporcionarse un maestro; hacia el otoño de 1502 ya sabía bastante, y cuando en 1506 fue a Italia descubrió que los italianos no tenían nada que enseñarle. Determinó editar a San Jerónimo y publicar un Testamento griego con una nueva traducción latina; ambas cosas fueron realizadas en 1516. El descubrimiento de inexactitudes en la Vulgata fue luego útil a los protestantes en las controversias. Trató de aprender hebreo, pero lo abandonó.

El único libro de Erasmo que se lee todavía es el *Elogio de la locura*. La idea de este libro se le ocurrió en 1509, cuando se hallaba cruzando los Alpes en el viaje de Italia a Inglaterra. Lo escribió rápidamente en Londres, en la casa de Tomás Moro, al que está dedicado, con una traviesa insinuación de su oportunidad, puesto que *moros* significa *necio*. El libro es una exposición hecha por la Locura; ésta canta sus propios méritos con gran arte, y su texto lo animan aún más las ilustraciones de Holbein. Abarca todas las partes de la vida humana y todas las clases y profesiones. Si no fuera por ella, la especie humana se extinguiría, pues ¿quién podría casarse sin estar loco? Ella aconseja, como un antídoto de la sabiduría, «tomar una mujer, una criatura tan inocente y tonta y sin embargo, tan útil y conveniente, que es capaz de suavizar y hacer flexible la rigidez y el áspero humor de los hombres». ¿Quién podría ser feliz sin la adulación o sin el amor a sí mismo? No obstante, tal felicidad es una necedad. Los hombres más felices son los que se hallan más próximos a las bestias y se apartan de la razón. La mejor felicidad es la que se basa en la ilusión, ya que cuesta menos; es más fácil imaginarse que se es rey que ser rey en realidad.

Erasmo se burla luego del orgullo nacional y de la presunción profesional: casi todos los profesores de las artes y de las ciencias son inmensamente presumidos y obtienen la felicidad de su engreimiento.

Hay pasajes donde la sátira deja paso a la invectiva y la Locura expresa las opiniones serias de Erasmo; éstas se refieren a los abusos eclesiásticos. Absoluciones e indulgencias, por las cuales los sacerdotes «computan el tiempo de la estancia de cada alma en el purgatorio»; el culto de los Santos, incluso de la Virgen, «cuyos ciegos devotos creen que esto es una manera de colocar a la Madre delante del Hijo»; las disputas de los teólogos respecto a la Trinidad y a la Encarnación, la doctrina de la transubstanciación; las sectas escolásticas; papas, cardenales y obispos: todos son ferozmente ridiculizados. Particularmente feroz es el ataque a las órdenes monásticas: hay «necios de cerebros enfermos» que tienen muy poca religión y, sin embargo, están «altamente enamorados de sí mismos y son entusiastas admiradores de su propia felicidad». Se comportan como si toda la religión consistiera en nimiedades: «El número preciso de nudos con que atan sus sandalias; los distintos colores de sus hábitos respectivos y de qué tejido están hechos; la anchura y largo de sus cíngulos», y así sucesivamente. «Sería bonito oír sus alegatos ante el gran tribunal: uno alardeará de cómo ha mortificado su apetito carnal alimentándose sólo de pescado; otro dirá que pasó la mayor parte de su vida terrena en el divino ejercicio de cantar salmos…; otro, que en sesenta años no ha tocado nunca una moneda, pues las ha cogido con un grueso par de guantes». Pero Cristo interrumpirá: «Malditos seáis, escribas y fariseos… Os di un precepto: amaos los unos a los otros, y no he oído que ninguno haya alegado que lo ha cumplido fielmente». Sin embargo, estos hombres son temidos en la Tierra, pues conocen muchos secretos de confesionario y con frecuencia los parlan cuando están bebidos.

No se olvida de los papas. Debían imitar a su Maestro en la humildad y la pobreza. «Sus únicas armas debían ser las del Espíritu; y de éstas, en efecto, son altamente pródigos, como de sus entredichos, suspensiones, denuncias, vejaciones, sus excomuniones mayores y menores y sus rugientes bulas, que fulminan contra todo el que los combate; y estos muy

reverendos padres nunca las lanzan con tanta frecuencia como contra los que, a instigación del diablo, y sin tener el temor de Dios ante su vista, intentan alevosa y maliciosamente aminorar y menoscabar el patrimonio de San Pedro».

Podría suponerse, dados estos pasajes, que Erasmo acogió con júbilo la Reforma, pero no fue así.

El libro termina con la severa insinuación de que la verdadera religión es una forma de Locura. Hay, en todo el libro, dos clases de Locuras, una elogiada irónicamente, y otra, seriamente; la elogiada seriamente es la que se muestra en la sencillez cristiana. Este elogio es de la misma clase que la antipatía de Erasmo por la filosofía escolástica y por los doctores letrados cuyo latín no era clásico. Pero tiene también un aspecto más profundo. Es la primera aparición en literatura, por lo menos en lo que conozco, del pensamiento expuesto por Rousseau en *El vicario Saboyano*, según el cual la verdadera religión viene del corazón, no de la cabeza, y toda la teología elaborada es superflua. Este punto de vista se ha generalizado cada día más, y es ahora casi generalmente aceptado entre los protestantes. Esto es, de modo esencial, un repudio del intelectualismo helénico por el sentimentalismo del Norte.

En su segunda visita a Inglaterra, Erasmo permaneció en ella cinco años (1509-1514), parte en Londres y parte en Cambridge. Tuvo una influencia considerable en el fomento del humanismo inglés. La educación en las escuelas inglesas ha seguido siendo en lo esencial, hasta hace poco, casi exactamente lo que él habría deseado: una base completa de griego y latín, que comprendía, no sólo traducción, sino composición en verso y en prosa. La ciencia, aunque intelectualmente dominante desde el siglo XVII, se consideraba indigna de la atención de un caballero o de un teólogo; Platón debía ser estudiado, pero no las cuestiones que Platón creía dignas de ser estudiadas. Todo esto va unido a la influencia de Erasmo.

Los hombres del Renacimiento tenían una inmensa curiosidad; «estas mentes —dice Huizinga— nunca lograron la parte que deseaban de incidentes interesantes, detalles curiosos, rarezas y anomalías». Pero al principio ellos buscaban estas cosas, no en el mundo, sino en los viejos

libros. Erasmo se interesó por el mundo, pero no lo podía digerir en crudo: tenía que ser servido en platos latinos o griegos para que pudiera asimilarlo. Los relatos de los viajeros eran menospreciados, pero cualquier maravilla de Plinio era creída. No obstante, poco a poco la curiosidad fue pasando de los libros al mundo real; los hombres se fueron interesando por los salvajes y por los animales extraños que iban realmente descubriendo más que por los descritos por los autores clásicos. Calibán procede de Montaigne, y los caníbales de Montaigne proceden de los viajeros. «Los antropófagos y los hombres cuyas cabezas crecen bajo los hombros» habían sido vistos por Otelo, no sacados de la Antigüedad.

Y de este modo, la curiosidad del Renacimiento, que había sido literaria, gradualmente se fue haciendo científica. Tal catarata de hechos nuevos abrumó a unos hombres que, al principio, no podían más que dejarse arrastrar por la corriente. Los viejos sistemas eran evidentemente erróneos; la física de Aristóteles, la astronomía de Tolomeo y la medicina de Galeno no podían ser ampliadas para incluir los descubrimientos que se habían hecho. Montaigne y Shakespeare están contentos con la confusión: el descubrimiento es delicioso y el sistema es su enemigo. En el siglo XVII fue cuando la facultad de construir sistemas se puso a la altura del nuevo saber práctico. Sin embargo, todo esto nos ha llevado lejos de Erasmo, para quien Colón era menos interesante que los Argonautas.

Erasmo era incurable y desvergonzadamente literario. Escribió un libro, *Enchiridion militis christiani*, dando consejos a los militantes iletrados: debían leer la Biblia, pero también a Platón, Ambrosio, Jerónimo y Agustín. Hizo una vasta colección de proverbios latinos a la que, en ediciones posteriores, añadió muchos en griego; su propósito originario fue que la gente pudiese escribir latín idiomáticamente. Escribió un libro muy acertado de *Coloquios*, para enseñar a la gente a hablar en latín de las cosas cotidianas, tales como el juego de bolos. Esto era, quizá, más útil de lo que parece ahora. El latín era el único idioma internacional, y los estudiantes de la Universidad de París procedían de toda Europa occidental. Puede haber ocurrido que el latín fuera el único lenguaje en el que dos estudiantes podían conversar.

Después de la Reforma, Erasmo vivió primeramente en Lovaina, que conservaba una ortodoxia católica perfecta, luego en Basilea, que se hizo protestante. Cada bando trataba de ganársele, pero durante mucho tiempo, en vano. Como hemos visto, se había pronunciado vigorosamente contra los abusos eclesiásticos y la perversión de los papas; en 1517, el mismo año de la rebelión de Lutero, publicó una sátira, titulada *Julius exclusos*, describiendo el fracaso de Julio II para alcanzar el Cielo. Pero la violencia de Lutero le repelía, y odiaba la guerra. Por último, se inclinó al bando católico. En 1524 escribió una obra defendiendo el libre albedrío, que Lutero, siguiendo y exagerando a Agustín, rechazaba. Lutero replicó violentamente, y Erasmo fue arrastrado más lejos por la reacción. Desde este momento hasta su muerte fue perdiendo cada día más importancia. Siempre había sido tímido, y los tiempos no eran ya propicios para la gente tímida. Para los hombres honrados, las únicas alternativas honrosas eran el martirio o la victoria. Su amigo Tomás Moro fue obligado a escoger el martirio, y Erasmo comentó: «¡Si Moro no se hubiera mezclado nunca en ese peligroso asunto y hubiera dejado la causa teológica a los teólogos!». Erasmo vivió demasiado, en una época de nuevas virtudes y nuevos vicios —heroísmo e intolerancia—, ninguno de los cuales pudo adquirir.

Tomás Moro (1478-1535) fue, como hombre, mucho más admirable que Erasmo, pero tuvo una influencia mucho menos importante. Era un humanista, pero también un hombre de profunda piedad. En Oxford se dedicó a aprender griego, lo que era entonces insólito, y se creyó que mostraba simpatía por los italianos infieles. Las autoridades y su padre se opusieron, y fue expulsado de la universidad. A consecuencia de esto se sintió atraído hacia los cartujos, practicó austeridades extremadas y pensó en entrar en la orden. Se le disuadió de esta idea, evidentemente por la influencia de Erasmo, con quien se encontró por primera vez en esta época. Su padre era abogado y decidió seguir la profesión de éste. En 1504 era miembro del Parlamento, y dirigió la oposición a la petición de nuevos impuestos formulada por Enrique VII. Triunfó, pero el rey se puso furioso y envió al padre de Moro a la Torre; le puso en libertad, no obstante, mediante el pago de cien libras. A la muerte del rey, en 1509, Moro volvió al ejercicio

de su profesión, y ganó el favor de Enrique VIII. Fue hecho caballero en 1514 y empleado en varias embajadas. El rey continuó invitándole a la corte, pero Moro no iba; por último, el rey se presentó, sin ser invitado, a comer en casa de Moro, en Chelsea. Moro no se hacía ilusiones respecto a Enrique VIII; cuando se le habló de la favorable disposición del rey, contestó: «Si mi cabeza le sirviera para ganar un castillo en Francia, no dejaría de ir».

Cuando Wolsey cayó, el rey designó canciller a Moro en su lugar. Contrariamente a la práctica usual, rehusó todos los presentes de los litigantes. Pronto cayó en desgracia, porque el rey estaba decidido a divorciarse de Catalina de Aragón para casarse con Ana Bolena, y Moro se opuso resueltamente al divorcio. Por consiguiente, dimitió en 1532. Su incorruptibilidad en el cargo la demuestra el hecho de que después de su renuncia sólo tenía cien libras al año. A pesar de sus opiniones, el rey le invitó a su boda con Ana Bolena, pero Moro rehusó la invitación. En 1534, el rey envió al Parlamento el Acta de Supremacía, declarándole a él, no al Papa, cabeza de la Iglesia de Inglaterra. Por tal acta se exigía un Juramento de Supremacía, que Moro se negó a prestar; esto sólo implicaba el delito de deslealtad, que no acarreaba la pena de muerte. Se probó, sin embargo, por medio de un testimonio muy dudoso, que había dicho que el Parlamento no *podía* hacer a Enrique cabeza de la Iglesia; con esta prueba se le declaró convicto de alta traición y fue decapitado. Sus bienes fueron entregados a la princesa Isabel, que los conservó hasta su muerte.

A Moro se le recuerda casi únicamente por su *Utopía* (1518). Utopía es una isla del hemisferio Sur, donde todo se hace del mejor modo posible. La visita accidentalmente un marino llamado Rafael Hythloday, que pasa en ella cinco años, y sólo vuelve a Europa para dar a conocer sus sabias instituciones. En Utopía, como en la República de Platón, todas las cosas se poseen en común, pues el bien público no puede prosperar donde hay propiedad privada, y sin comunismo no puede haber igualdad. Moro, en el diálogo, objeta que el comunismo haría a los hombres holgazanes y destruiría el respeto a los magistrados; a esto replica Rafael que nadie que haya vivido en Utopía podría decir eso.

Hay en Utopía cincuenta y cuatro ciudades, todas conforme al mismo diseño, salvo una que es la capital. Todas las calles tienen veinte pies de anchura, y todas las casas particulares son exactamente iguales, con una puerta a la calle y otra al jardín. No hay cerraduras en las puertas, y todo el mundo puede entrar en cualquier casa. Los tejados son planos. Cada diez años la gente cambia de casa —indudablemente, para impedir cualquier sentimiento de propiedad—. En el campo hay granjas, cada una de las cuales no contiene menos de cuarenta personas, incluyendo dos siervos; cada granja se halla bajo el mando de un hombre y de una mujer, que son viejos y prudentes. Los pollos no son criados por las gallinas, sino en incubadoras (que no existían aún en la época de Moro). Todos se visten del mismo modo, salvo que hay una diferencia entre el traje del hombre y el de la mujer, y entre los solteros y los casados. Las modas no cambian nunca, y no hay ninguna diferencia entre el traje de verano y el de invierno. Para el trabajo se usan pieles o cueros; un traje dura siete años. Cuando dejan de trabajar se echan una capa de lana encima de sus ropas de trabajo. Todas estas capas son iguales, y son del color natural de la lana. Cada familia hace sus propios vestidos.

Todo el mundo —lo mismo hombres que mujeres— trabaja seis horas al día, tres antes de comer y tres después. Todos van a la cama a las ocho y duermen ocho horas. En las primeras horas de la mañana hay conferencias, a las que asisten muchedumbres, aunque no son obligatorias. Después de la cena se dedica una hora al juego. Seis horas de trabajo son bastantes, porque no hay ociosos y no hay ningún trabajo inútil; en nuestro sistema, se dice, las mujeres, los sacerdotes, la gente rica, los criados y los mendigos, la mayor parte no hacen nada útil, y debido a la existencia de los ricos se emplea mucho trabajo en producir lujos innecesarios; todo esto se evita en Utopía. A veces se descubre que hay un superávit, y los magistrados anuncian una jornada de trabajo más corta durante cierto tiempo.

Se eligen algunos hombres para que se dediquen a la ciencia, y están exentos de otro trabajo mientras se cree realizan una labor satisfactoria. Todos los que se dedican al Gobierno son elegidos entre los letrados. El Gobierno es una democracia representativa, con un sistema de elección

indirecta: al frente se halla un príncipe, cuya elección es vitalicia, pero puede ser depuesto por su tiranía.

La vida de la familia es patriarcal; los hijos casados viven en la casa de su padre y son gobernados por éste, a menos que se halle en la extrema vejez. Si alguna familia crece demasiado, los hijos sobrantes pasan a otra. Si una ciudad aumenta mucho, algunos de sus habitantes son trasladados a otra. Si todas las ciudades aumentan demasiado, se construye una nueva en la tierra improductiva. No se dice nada respecto a lo que ha de hacerse cuando toda la tierra inculta haya sido ocupada. Toda matanza de animales para la alimentación la efectúan siervos, para que los ciudadanos libres no aprendan la crueldad. Hay hospitales para los enfermos, tan excelentes que la gente enferma prefiere ir a ellos. Se permite comer en casa, pero la mayoría lo hace en refectorios comunes. Aquí los «servicios viles» son realizados por esclavos, pero las mujeres guisan y los hijos mayores sirven a la mesa. Los hombres se sientan en un banco y las mujeres en otro; las madres que están criando, con los chicos menores de cinco años, están en un salón aparte. Todas las mujeres crían a sus hijos. Los chicos mayores de cinco años, si son demasiado pequeños para servir a la mesa, «están al lado en un maravilloso silencio», mientras sus mayores comen; no tienen una comida aparte, sino que deben contentarse con los pedazos que se les den desde la mesa.

En cuanto al matrimonio, tanto hombres como mujeres son severamente castigados si no van vírgenes a él, y el dueño de una casa donde haya ocurrido tal transgresión está expuesto a incurrir en infamia por descuido. Antes de casarse los novios se ven desnudos; nadie compraría un caballo sin quitarle primero la brida y la silla, y consideraciones análogas deben aplicarse al matrimonio. Hay divorcio por adulterio o «intolerable indocilidad» de cualquiera de las partes, pero la parte culpable no puede volverse a casar. A veces se concede el divorcio únicamente porque lo desean ambas partes. Los que quebrantan el matrimonio son castigados con la esclavitud.

Hay comercio exterior, principalmente con el fin de conseguir hierro, que no se encuentra en la isla. El comercio se emplea también para

finalidades relacionadas con la guerra. Los utópicos no estiman la gloria marcial, aunque todos aprenden a combatir, mujeres y hombres. Acuden a la guerra por tres motivos: para defender su territorio cuando es invadido; para liberar el territorio de cualquier aliado de los invasores, y para liberar de la tiranía a una nación oprimida. Pero siempre que pueden, emplean mercenarios para que peleen por ellos. Les interesa que otras naciones sean deudoras suyas, permitiéndoles satisfacer estas deudas con el suministro de mercenarios. Para fines de guerra consideran conveniente también tener una provisión de oro y plata, pues la pueden emplear para pagar a los mercenarios extranjeros. Para ellos no tienen moneda, y enseñan a despreciar el oro, usándolo para fabricar orinales y las cadenas de los esclavos. Las perlas y los diamantes se emplean como adornos de los niños, pero nunca para los adultos. Cuando se hallan en guerra, ofrecen grandes recompensas al que mate al príncipe del país enemigo y premios aún mayores al que lo traiga vivo, y al mismo príncipe si se entrega. Tienen piedad con el pueblo de sus enemigos, «sabiendo que ha sido arrastrado y obligado a ir a la guerra contra su voluntad por la locura furiosa de sus príncipes y gobernantes». Las mujeres combaten lo mismo que los hombres, pero no se las obliga a pelear. «Idean e inventan máquinas de guerra maravillosamente ingeniosas». Se verá que su actitud respecto a la guerra es más racional que heroica, aunque muestran gran valor cuando es necesario.

En cuanto a la moral, se nos dice que tienen demasiada inclinación a pensar que la felicidad consiste en el placer. Este criterio no tiene, sin embargo, malas consecuencias, porque ellos piensan que en la otra vida los buenos son recompensados, y los malos, castigados. No son ascéticos y consideran necio el ayuno. Hay muchos religiosos entre ellos, todos los cuales son tolerados. Casi todos creen en Dios y en la inmortalidad; los pocos que no creen no se cuentan como ciudadanos y no tienen ninguna parte en la vida política, pero no son molestados de ningún otro modo. Algunos hombres píos se abstienen de la carne y del matrimonio; se los considera santos, pero no sabios. Las mujeres pueden ser sacerdotes, si son viejas y viudas. Los sacerdotes son escasos; tienen honores, pero no Poder.

Los esclavos son los condenados por delitos odiosos, o los extranjeros condenados a muerte en su país y que los utópicos han accedido a tomar como esclavos.

En caso de una enfermedad incurable y penosa, se le aconseja al paciente que se suicide, pero si se niega a hacerlo es atendido cuidadosamente.

Rafael Hythloday refiere que predicó el cristianismo a los utópicos y que muchos se convirtieron cuando supieron que Cristo era opuesto a la propiedad privada. La importancia del comunismo se pone de relieve constantemente; casi al final se nos dice que en todas las demás naciones «no advierto sino cierta conspiración de los ricos, que buscan sus propias comodidades con el nombre y el título del bien común».

La *Utopía* de Moro era, en muchos aspectos, asombrosamente liberal. No considero tanto la predicación del comunismo, que estaba en la tradición de muchos movimientos religiosos. Estimo más bien lo que se dice acerca de la guerra, de la religión y de la tolerancia religiosa, contra la desenfrenada matanza de animales (hay un pasaje muy elocuente contra la caza) y en favor de una ley penal benigna. (El libro se inicia con un razonamiento contra la pena de muerte por robo). Debe reconocerse, sin embargo, que la vida en la Utopía de Moro, como en muchas otras, sería intolerablemente aburrida. La diversidad es esencial a la felicidad, y en Utopía difícilmente la hay. Éste es un defecto de todos los sistemas sociales planeados, tanto los reales como los imaginarios.

CAPÍTULO V

La reforma y la contrarreforma

La Reforma y la Contrarreforma, a la par, representan la rebelión de naciones menos civilizadas contra el dominio intelectual de Italia. En el caso de la Reforma, la rebelión fue también política y teológica: la autoridad del Papa se rechazaba y el tributo que había obtenido por el Poder de las llaves dejó de ser pagado. En el caso de la Contrarreforma, hubo solamente una rebelión contra la libertad moral e intelectual de la Italia del Renacimiento; el Poder del Papa no era disminuido, sino exaltado, mientras que, al mismo tiempo, era evidente que su autoridad era incompatible con la cómoda relajación de los Borgias y de los Médicis. Hablando en términos generales, la Reforma fue alemana y la Contrarreforma, española; las guerras de religión fueron, al mismo tiempo, guerras entre España y sus enemigos, coincidiendo con el período en que el Poder de España estaba en su apogeo.

La actitud de la opinión pública en las naciones nórdicas respecto a la Italia del Renacimiento aparece compendiada en el proverbio inglés de aquella época:

> Un inglés italianizado
> es un diablo encarnado.

Se observará con harta frecuencia que son italianos los villanos de Shakespeare. Yago es quizá el ejemplo más destacado, pero un ejemplo aún más revelador es Iachimo, en *Cimbelino*, que seduce al virtuoso britano que viaja por Italia y viene a Inglaterra a practicar sus perversos ardides con los

candorosos nativos. La indignación moral contra los italianos tuvo mucho que ver con la Reforma. Desgraciadamente, ésta implicó también el repudio intelectual de lo que Italia había hecho por la civilización.

Los tres grandes hombres de la Reforma y de la Contrarreforma son Lutero, Calvino y Loyola. Los tres, intelectualmente, son medievales en filosofía, comparados con los italianos que inmediatamente los preceden o con hombres como Erasmo, Vives y Moro. Filosóficamente, el siglo que sigue al comienzo de la Reforma es un siglo infecundo. Lutero y Calvino volvieron a San Agustín, conservando, sin embargo, sólo aquella parte de su doctrina que trata de la relación del alma con Dios, no de la parte que se refiere a la Iglesia. La teología de aquéllos fue para disminuir el Poder de la Iglesia. Abolieron el purgatorio, del que las almas de los muertos podían librarse por medio de misas. Rechazaron la doctrina de las indulgencias, de la que dependía una gran parte de los ingresos del Papa. Por la doctrina de la predestinación, la suerte del alma después de la muerte se hacía totalmente independiente de las acciones de los sacerdotes. Estas innovaciones, al mismo tiempo que ayudaban en la lucha contra el Papa, impedían que las iglesias protestantes se hicieran tan poderosas en los países protestantes como la católica en los católicos. Los teólogos protestantes eran (por lo menos al principio) tan fanáticos como los teólogos católicos, pero tenían menos Poder y eran, por consiguiente, menos capaces de hacer daño.

Casi desde el principio hubo una división entre los protestantes respecto al Poder del Estado en cuestiones religiosas. Lutero estaba dispuesto, siempre que el príncipe fuera protestante, a reconocerle como jefe de la Iglesia en su país. En Inglaterra, Enrique VIII e Isabel afirmaron vigorosamente sus derechos en este aspecto y lo mismo hicieron los príncipes protestantes de Alemania, Escandinavia y (después de la rebelión contra España) el de Holanda. Esto aceleró la tendencia ya existente a incrementar el Poder de los reyes.

Pero los protestantes que tomaron en serio los aspectos individualistas de la Reforma se mostraron tan reacios a someterse al rey como al Papa. Los anabaptistas de Alemania fueron suprimidos, mas su doctrina se

extendió a Holanda e Inglaterra. El conflicto entre Cromwell y el Parlamento Largo tuvo muchos aspectos; en el teológico, fue en parte un conflicto entre los que aceptaban y los que no aceptaban el criterio de que el Estado debía decidir en materias religiosas. Gradualmente, el cansancio resultante de las guerras de religión motivó el desarrollo de la creencia en la tolerancia religiosa, que fue una de las fuentes del movimiento que desembocó en el liberalismo de los siglos XVIII y XIX.

El triunfo protestante, increíblemente rápido al principio, fue frenado principalmente a consecuencia de la fundación por Loyola de la Compañía de Jesús. Loyola había sido soldado, y su Orden —Compañía— fue fundada conforme a moldes militares; había que prestar una obediencia ciega al general, y todo jesuita debía considerarse en guerra contra la herejía. Desde el Concilio de Trento, los jesuitas empezaron a ser influyentes. Eran disciplinados, capaces, completamente consagrados a la causa y hábiles propagandistas. Su teología era la opuesta a la de los protestantes; rechazaban los elementos de la doctrina de San Agustín que los protestantes destacaban. Creían en el libre albedrío y se oponían a la predestinación. La salvación no era por la fe solamente, sino por la fe y las obras. Los jesuitas adquirieron prestigio por su celo misionero, especialmente en el Extremo Oriente. Se hicieron populares como confesores, porque (si hemos de creer a Pascal) eran más benévolos, salvo contra la herejía, que los demás sacerdotes. Se concentraron en la educación y adquirieron de ese modo una fuerte influencia sobre las mentes de los jóvenes. Dondequiera que no intervenía la teología, la educación que daban era la mejor que se podía obtener; veremos que enseñaron a Descartes más matemáticas que las que hubiera aprendido en otro sitio. Políticamente eran un cuerpo unitario y disciplinado, que no rehuía peligros ni trabajos; instaban a los príncipes católicos a practicar una persecución infatigable y, siguiendo la estela de los ejércitos españoles victoriosos, restablecieron el terror de la Inquisición, incluso en Italia, que había tenido casi un siglo de libre pensamiento.

Los resultados de la Reforma y de la Contrarreforma, en la esfera intelectual, fueron al principio totalmente malos, pero al fin beneficiosos.

La guerra de los Treinta Años convenció a todo el mundo de que ni protestantes ni católicos podían triunfar por completo; se hizo necesario abandonar la esperanza medieval de la unidad de doctrina y esto aumentó la libertad de los hombres de pensar por sí mismos, incluso hasta en lo fundamental. La diversidad de credos en los diferentes países hacía posible librarse de la persecución viviendo en el extranjero. El cansancio de la guerra teológica desvió la atención de los hombres capaces, cada día más, a la cultura profana, especialmente a las matemáticas y a la ciencia. Éstas son, entre otras, las razones que explican el hecho de que, mientras el siglo XVI, después de la aparición de Lutero, es filosóficamente estéril, el XVIII contiene los nombres más grandes y lleva a cabo el avance más notable desde los tiempos de Grecia. Este avance comenzó en la ciencia, de la que me ocuparé en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO VI

Desarrollo de la ciencia

Casi todo lo que distingue al mundo moderno de los siglos anteriores es atribuible a la ciencia, que logró sus triunfos más espectaculares en el siglo XVII. El renacimiento italiano, aunque no es medieval, no es moderno; es más afín a la mejor época de Grecia. El siglo XVI, con su preocupación por la teología, es más medieval que el mundo de Maquiavelo. El mundo moderno, por lo que se refiere a la actitud mental, comienza en el siglo XVII. Ningún italiano del Renacimiento hubiera sido ininteligible para Platón o Aristóteles; Lutero habría horrorizado a Tomás de Aquino, pero no hubiera sido difícil para él entenderle. En el siglo XVII es diferente: Platón y Aristóteles, Aquino y Occam no hubieran podido comprender nada de Newton.

Los nuevos conceptos que la ciencia introdujo influyeron profundamente en la filosofía moderna. Descartes, en cierto sentido fundador de la filosofía moderna, fue uno de los creadores de la ciencia del siglo XVII. Debe decirse algo acerca de los métodos y resultados de la astronomía y de la física para que la atmósfera mental de la época en que comenzó la filosofía moderna pueda ser entendida.

Cuatro grandes hombres —Copérnico, Kepler, Galileo y Newton— ocupan lugar preeminente en la creación de la ciencia. De éstos, Copérnico pertenece al siglo XVI, pero en su propia época tuvo poca influencia.

Copérnico (1473-1543) era un sacerdote polaco, de impecable ortodoxia. En su juventud viajó por Italia y absorbió algo de la atmósfera

del Renacimiento. En 1500 dio un curso o una cátedra de matemáticas en Roma, pero en 1503 volvió a su país natal, donde fue canónigo de Frauenburg. Gran parte de su tiempo parece haberlo empleado en combatir a los alemanes y en reformar el sistema monetario, pero sus ocios los dedicó a la astronomía. Llegó pronto a creer que el Sol está en el centro del Universo y que la Tierra tiene un doble movimiento: una rotación diurna y una vuelta anual alrededor del Sol. El temor a la censura eclesiástica le llevó a retrasar la publicación de sus puntos de vista, aunque permitió que fueran conocidos. Su obra principal, *De revolutionibus orbium caelestium*, fue publicada el año de su muerte (1543), con un prefacio de su amigo Osiander, diciendo que la teoría heliocéntrica sólo era formulada como una hipótesis. No se sabe hasta qué punto sancionó Copérnico esta afirmación, pero la cuestión no es muy importante, pues él hizo declaraciones parecidas en el curso de la obra.[7] El libro está dedicado al Papa y se libró de la condena católica oficial hasta la época de Galileo. En el tiempo en que vivió Copérnico, la Iglesia era más liberal que después del Concilio de Trento: los jesuitas y la restablecida Inquisición habían hecho su obra.

La atmósfera de la obra de Copérnico no es moderna; podía más bien calificarse de pitagórica. Da por axiomático que todos los movimientos celestes tienen que ser circulares y uniformes y, como los griegos, se deja influir por motivos estéticos. En su sistema hay aún epiciclos, aunque sus centros están en el Sol o, más bien, cerca de él. El hecho de que el Sol no está exactamente en el centro malogró la sencillez de su teoría. Aunque tenía noticia de las doctrinas pitagóricas, no parece haber conocido la teoría heliocéntrica de Aristarco, pero no hay nada en sus especulaciones que no pudiera habérsele ocurrido a un astrónomo griego. Lo importante en su obra es el destronamiento de la Tierra de su geométrica preeminencia. Al fin y al cabo, esto hacía difícil darle al hombre la importancia cósmica que se le atribuye en la teología cristiana, pero tales consecuencias de su teoría no hubieran sido aceptadas por Copérnico, cuya ortodoxia era sincera y que protestaba contra la opinión de que su teoría contradecía a la Biblia.

Había auténticas dificultades en la teoría copernicana. La mayor de éstas era la ausencia de paralaje estelar. Si la Tierra, en cualquier punto de

su órbita, está a 186.000.000 de millas del punto en que estará dentro de seis meses, esto debe originar una desviación en las posiciones aparentes de las estrellas, lo mismo que un barco en el mar que se halla al Norte desde un punto de la costa, no estará al Norte desde otro. No se observó ningún paralaje y Copérnico dedujo rectamente que las estrellas fijas tienen que estar mucho más lejos que el Sol. Fue necesario esperar hasta el siglo XIX, cuando la técnica de la medición llegó a ser lo suficientemente precisa como para que el paralaje estelar fuese observado, y entonces sólo en unas pocas estrellas de las más próximas.

Otra dificultad surgía en lo que respecta a la caída de los cuerpos. Si la Tierra está moviéndose continuamente de Oeste a Este, un cuerpo soltado desde una altura no debía caer verticalmente debajo de su punto de partida, sino en un punto algo más al Oeste, puesto que la Tierra se habrá movido un poco durante el tiempo de la caída. La respuesta a esta dificultad la dio la ley de la inercia de Galileo, pero en la época de Copérnico no había en perspectiva ninguna respuesta.

Hay un libro interesante de E. A. Burtt, titulado *Fundamentos metafísicos de la Ciencia física moderna* (1925), que expone con mucho énfasis las múltiples suposiciones insostenibles hechas por los hombres que fundaron la ciencia moderna. Señala con plena verdad que no había en el tiempo de Copérnico ningún hecho conocido que impulsara a la adopción de su sistema y que había varios que se oponían a él. «Los empiristas contemporáneos, si hubieran vivido en el siglo XVI, hubieran sido los primeros en burlarse de la nueva filosofía del Universo». La finalidad principal del libro es desacreditar a la ciencia moderna, insinuando que sus descubrimientos fueron accidentes afortunados, surgidos al azar, de supersticiones tan toscas como las de la Edad Media. Creo que esto revela un concepto erróneo de la actitud científica: no es *lo* que el hombre de ciencia cree lo que distingue a éste, sino el *cómo* y el *por qué* lo cree. Sus creencias son tentativas, no dogmas; están basadas en pruebas, no en una autoridad o en la intuición. Copérnico estaba en lo cierto al llamar hipótesis a su teoría; sus oponentes estaban en el error al considerar indeseables las nuevas hipótesis.

Los hombres que fundaron la ciencia moderna tuvieron dos méritos que no se encuentran reunidos necesariamente: inmensa paciencia en la observación y gran audacia en la construcción de hipótesis. El segundo de estos méritos había pertenecido a los primeros filósofos griegos; el primero existió, en grado considerable, en los últimos astrónomos de la Antigüedad. Pero ninguno, entre los antiguos, salvo quizá Aristarco, poseyó ambos méritos, y en la Edad Media nadie poseyó ninguno de ellos. Copérnico, como sus grandes sucesores, poseyó los dos. Supo todo lo que podía saberse, con los instrumentos existentes en su tiempo, acerca de los movimientos aparentes de los cuerpos celestes en la esfera celeste y se dio cuenta de que la rotación diurna de la Tierra era una hipótesis más económica que la revolución de todas las esferas celestes. Conforme al criterio moderno, que considera todo movimiento como relativo, la sencillez es la única ganancia resultante de su hipótesis, pero éste no era su criterio ni el de sus contemporáneos. En lo que respecta a la revolución anual de la Tierra hubo también una simplificación, no tan notable como en la rotación diurna. Copérnico necesitó todavía epiciclos, pero menos que los exigidos por el sistema tolemaico. Hasta que Kepler no descubrió sus leyes, no adquirió la nueva teoría toda su simplicidad.

Aparte del efecto revolucionario sobre la imagen del cosmos, los grandes méritos de la nueva astronomía fueron dos: primero, el reconocimiento de que lo que se había creído desde los tiempos antiguos podía ser falso; segundo, que la prueba de la verdad científica es la paciente compilación de hechos, combinada con la audaz adivinación de las leyes que agrupan estos hechos. Ninguno de los dos méritos se halla tan plenamente desarrollado en Copérnico como en sus sucesores, si bien ambos están ya presentes en alto grado en su obra.

Algunos de los hombres a quienes comunicó Copérnico su teoría eran alemanes luteranos, mas cuando ésta llegó a conocimiento de Lutero, el reformador se quedó profundamente sorprendido. «La gente presta oídos —dijo— a un astrólogo advenedizo que se esfuerza por demostrar que la Tierra gira, no los cielos o el firmamento, el Sol y la Luna. Cualquiera que desee parecer inteligente tiene que idear algún nuevo sistema, el cual, de

todos los sistemas, es, desde luego, el verdaderamente mejor. Este necio desea trastornar toda la ciencia de la astronomía; pero la Sagrada Escritura nos dice que Josué mandó pararse al Sol, y no a la Tierra». Calvino, de modo análogo, demolió a Copérnico con el texto: «El mundo está tan bien establecido, de modo que no puede ser movido» (Sal. XCIII, I), y exclamó: «¿Quién se atreverá a colocar la autoridad de Copérnico por encima de la del Espíritu Santo?». El clero protestante era por lo menos tan intransigente como los sacerdotes católicos; a pesar de todo, pronto empezó a haber mucha más libertad de especulación en los países protestantes que en los católicos, porque en aquéllos el clero tenía menos Poder. El aspecto importante del protestantismo fue el cisma, no la herejía, pues aquél condujo a las Iglesias nacionales y las Iglesias nacionales no eran bastante fuertes para controlar al Gobierno secular. Esto fue en su totalidad una ganancia, pues las Iglesias, en todas partes, se opusieron prácticamente cuanto pudieron a toda innovación que procurara un aumento de felicidad o de saber en la Tierra.

Copérnico no estaba en condiciones de dar ninguna prueba definitiva en favor de su hipótesis, y durante largo tiempo los astrónomos la rechazaron. El siguiente astrónomo de importancia fue Tycho Brahe (1546-1601), quien adoptó una posición intermedia: sostenía que el Sol y la Luna se movían alrededor de la Tierra, pero que los planetas giraban alrededor del Sol. En lo que respecta a la teoría, no fue muy original. Dio, no obstante, dos buenas razones contra la opinión de Aristóteles de que todo lo que se hallaba encima de la Luna era inmutable. Una de éstas fue la aparición de una nueva estrella en 1572, al descubrir que no tenía ningún paralaje diario y que, por consiguiente, debía estar más distante que la Luna. La otra razón se obtuvo de la observación de cometas, que también se descubrió eran distantes. El lector recordará la doctrina de Aristóteles de que el cambio y la decadencia están confinados en la esfera sublunar; esto, como todo lo demás que dijo Aristóteles sobre cuestiones científicas, resultó un obstáculo para el progreso.

La importancia de Tycho Brahe no estribaba en cuanto a su capacidad de teorizador, sino observador, primero bajo la protección del rey de

Dinamarca, luego bajo el emperador Rodolfo II. Hizo un catálogo de estrellas y anotó las posiciones de los planetas durante muchos años. Hacia el final de su vida Kepler, entonces joven, fue ayudante suyo. Para Kepler sus observaciones fueron inapreciables.

Kepler (1571-1630) es uno de los más notables ejemplos de lo que puede lograrse mediante la paciencia aun sin mucho genio. Éste fue el primer astrónomo importante, después de Copérnico, que adoptó la teoría heliocéntrica, pero los datos de Tycho Brahe mostraban que podía no ser totalmente exacta la forma dada a la misma por Copérnico. Estaba influido por el pitagorismo y más o menos inclinado imaginativamente al culto del Sol, aunque buen protestante. Estos motivos le inclinaban, sin duda, hasta cierto punto a favor de la hipótesis heliocéntrica. Su pitagorismo también le inclinaba a seguir al *Timeo* de Platón en la suposición de que la significación cósmica debía estar vinculada a los cinco sólidos regulares. Él los usaba para sugerir hipótesis a su mente; al cabo, por un azar afortunado, una de éstas dio en el blanco.

La gran realización de Kepler fue el descubrimiento de sus tres leyes del movimiento planetario. Dos de ellas las publicó en 1609 y la tercera en 1619. Su primera ley afirma: Los planetas describen órbitas elípticas, de las cuales el Sol ocupa un foco. Su segunda ley declara: La línea que une a un planeta con el Sol recorre espacios iguales en tiempos iguales. Su tercera ley afirma: El cuadrado del período de revolución de un planeta es proporcional al cubo de su distancia media del Sol.

Debemos decir, para explicar la importancia de estas leyes, que las dos primeras sólo podían ser *probadas*, en tiempos de Kepler, en el caso de Marte; en lo que respecta a los demás planetas, las observaciones eran compatibles con ellas, pero no permitían establecerlas definitivamente. No se tardó mucho, sin embargo, en encontrar una confirmación decisiva.

El descubrimiento de la primera ley, la de que los planetas se mueven en elipses, requirió un mayor esfuerzo de emancipación de la tradición de lo que un moderno puede fácilmente imaginar. La única cosa sobre la que todos los astrónomos, sin excepción, habían estado de acuerdo, era que todos los movimientos celestes eran circulares o estaban compuestos de

movimientos circulares. Donde se descubrió que los círculos eran inadecuados para explicar los movimientos planetarios, se apeló a los epiciclos. Un epiciclo es la curva trazada por un punto de un círculo que rueda sobre otro círculo. Por ejemplo: tómese una rueda grande y fíjesela horizontalmente sobre el suelo: tómese una rueda más pequeña (colocada también horizontalmente en el suelo), atravesada por un clavo y hágase girar a la rueda pequeña alrededor de la grande, con la punta del clavo tocando el suelo. Entonces, la punta del clavo describirá un epiciclo sobre el suelo. La órbita de la Luna, en relación con el Sol, es aproximadamente de esta clase: aproximadamente, la Tierra describe un círculo alrededor del Sol y, mientras tanto, la Luna describe un círculo alrededor de la Tierra. Pero esto es solamente una aproximación. A medida que la observación era más exacta se vio que ningún sistema de epiciclos se conformaba exactamente con los hechos. Kepler descubrió que su hipótesis era mucho más conforme con las posiciones registradas del planeta Marte que la de Tolomeo e, incluso, que la de Copérnico.

La sustitución de círculos por elipses implicaba el abandono del prejuicio estético que había dominado siempre la astronomía desde Pitágoras. El círculo era una figura perfecta y los orbes celestes eran cuerpos perfectos, originariamente dioses, e incluso en Platón y Aristóteles estrechamente relacionados con dioses. Parecía obvio que un cuerpo perfecto debía moverse en una figura perfecta. Además, puesto que los cuerpos celestes se mueven libremente, sin ser empujados ni arrastrados, su movimiento tenía que ser *natural*. Pues bien: era fácil suponer que hay algo *natural* en un círculo, pero no en una elipse. De esta suerte, fue preciso descartar muchos prejuicios profundamente arraigados para que la primera ley de Kepler pudiese ser aceptada. Ningún antiguo, ni siquiera Aristarco de Samos, había anticipado tal hipótesis.

La segunda ley se refiere a la velocidad variable del planeta en diferentes puntos de su órbita. Si S es el Sol, y P_1, P_2, P_3, P_4, P_5 son posiciones sucesivas del planeta en intervalos iguales de tiempo —por ejemplo, intervalos de un mes—, esa ley de Kepler establece que los espacios P_1SP_2, P_2SP_3, P_3SP_4, P_4SP_5, son todos iguales. El planeta se

mueve, por lo tanto, con más rapidez cuando se halla más próximo al Sol y más lentamente cuando se halla más lejos de él. También esto era algo inadmisible; un planeta era demasiado majestuoso para tener que ir de prisa unas veces y despacio otras.

La tercera ley era importante, porque comparaba los movimientos de los diferentes planetas, mientras que las dos primeras trataban de ellos aisladamente. La tercera ley dice: si r es la distancia media de un planeta al Sol y T es la longitud de su año, entonces r^3 dividido por T^2 es lo mismo para todos los diferentes planetas. Ésta proporcionaba la prueba (por lo que respecta al sistema solar) de la ley de Newton del cuadrado inverso para la gravedad. Pero de esto hablaremos después.

Galileo (1564-1642) es el más grande de los fundadores de la ciencia moderna, con la posible excepción de Newton. Nació por los días en que murió Miguel Ángel y falleció el año en que nació Newton. Señalo estos hechos a los que todavía creen (si los hay) en la metempsicosis. Es importante como astrónomo, pero quizá más aún como fundador de la dinámica.

Galileo fue el primero que descubrió la importancia de la *aceleración* en la dinámica. *Aceleración* significa cambio de velocidad, en magnitud o en dirección; así, un cuerpo que se mueve uniformemente en un círculo, tiene en todos los tiempos una aceleración hacia el centro del círculo. En el lenguaje que había sido habitual antes de su época, podríamos decir que trató del movimiento uniforme en una línea recta como el único *natural*, ya sea en la Tierra o en los cielos. Se había creído *natural* que los cuerpos celestes se movieran en círculos y que los terrestres se movieran en líneas rectas, pero se pensó que los cuerpos terrestres en movimiento dejarían gradualmente de moverse si se los dejaba solos. Galileo sostuvo, frente a este criterio, que todo cuerpo, si se le deja solo, continuará moviéndose en línea recta con velocidad uniforme; todo cambio, ya sea en la velocidad o en la dirección del movimiento, es necesario explicarlo como producido por la acción de alguna *fuerza*. Este principio fue enunciado por Newton como la «primera ley del movimiento». También se la llama la ley de la inercia.

Volveré luego a hablar de su significación, pero antes es preciso decir algo en detalle de los descubrimientos de Galileo.

Galileo fue el primero que estableció la ley de la caída de los cuerpos. Esta ley, dado el concepto de *aceleración*, es extremadamente sencilla. Dice que cuando un cuerpo cae libremente, su aceleración es constante, salvo la parte que pueda tener la resistencia del aire; además, la aceleración es la misma para todos los cuerpos, pesados o ligeros, grandes o pequeños. La prueba completa de esta ley no fue posible hasta que se inventó la bomba de aire, cosa que ocurrió hacia 1654. Después de esto fue posible observar la caída de los cuerpos en lo que prácticamente era el vacío, y se vio que las plumas caían tan a prisa como el plomo. Lo que Galileo probó fue que no hay ninguna diferencia mensurable entre las masas grandes y pequeñas de la misma sustancia. Hasta su tiempo se había supuesto que una masa grande de plomo caería mucho más rápidamente que una pequeña, pero Galileo probó por medio del experimento que no era así. La medición, en su tiempo, no era una cosa tan exacta como ha llegado a serlo después; no obstante, llegó a la verdadera ley de la caída de los cuerpos. Si un cuerpo cae libremente en el vacío, su velocidad aumenta en una proporción constante. Al final del primer segundo, su velocidad será 32 pies por segundo; al final del otro segundo, 64 pies por segundo; al final del tercero, 96 pies por segundo, y así sucesivamente. La aceleración, es decir, la proporción en que aumenta la velocidad, es siempre la misma; en cada segundo, el aumento de velocidad es (aproximadamente) 32 pies por segundo.

Galileo estudió también los proyectiles, cuestión de importancia para su protector, el duque de Toscana. Se había creído que un proyectil disparado horizontalmente avanzaba horizontalmente durante un rato y luego, de súbito, empezaba a caer verticalmente. Galileo demostró que, dejando a un lado la resistencia del aire, la velocidad horizontal permanecería constante, de conformidad con la ley de inercia, pero que había que añadir una velocidad vertical, que había de aumentar conforme a la ley de la caída de los cuerpos. Para averiguar cómo se movería el proyectil durante un corto espacio de tiempo, por ejemplo, un segundo, después de haber estado en el

aire cierto tiempo, nosotros procedemos de este modo: Primero, si no estuviera cayendo, cubriría cierta distancia horizontal, igual a la que cubrió en el primer segundo de su vuelo. Segundo, si no estuviera moviéndose horizontalmente, sino sólo cayendo, caería verticalmente con una velocidad proporcional al tiempo, desde que comenzó el vuelo. Efectivamente, su cambio de lugar es lo que sería si al principio se hubiera movido horizontalmente durante un segundo con la velocidad inicial y luego cayera verticalmente durante un segundo con una velocidad proporcional al tiempo durante el cual ha estado en vuelo. Un simple cálculo muestra que su curso siguiente es una parábola y esto lo confirma la observación, excepto en la medida en que se interpone la resistencia del aire.

Lo anterior muestra un ejemplo sencillo de un principio que resultó inmensamente fecundo en la dinámica: el principio de que, cuando varias fuerzas actúan simultáneamente, el efecto es como si cada una de ellas actuara por turno. Esto es parte de un principio más general llamado la ley del paralelogramo. Supóngase, por ejemplo, que uno se encuentra en la cubierta de un buque en movimiento y pasea por ella. Mientras paseamos, el barco ha avanzado, de modo que, en relación con el agua, nos hemos movido hacia adelante y en sentido transversal a la dirección del movimiento del barco. Si necesitamos saber lo que hemos avanzado en relación con el agua, podemos suponer que primeramente estábamos parados mientras el barco avanzaba, y luego, durante un tiempo igual, que el barco permanecía inmóvil mientras nos paseábamos. El mismo principio se aplica a las fuerzas. Esto hace posible averiguar el efecto total de una serie de fuerzas y hace factible el análisis de los fenómenos físicos, descubriendo las leyes separadas de las diversas fuerzas a que están sometidos los cuerpos en movimiento. Fue Galileo quien introdujo este método inmensamente fecundo.

En lo que he dicho, he tratado de hablar, lo más aproximadamente posible, en el lenguaje del siglo XVII. El lenguaje moderno es diferente en importantes aspectos, mas para explicar lo que el siglo XVII llevó a cabo es conveniente, de momento, adoptar sus modos de expresión.

La ley de inercia explicó un enigma que, antes de Galileo, el sistema copernicano no había sido capaz de explicar. Como observamos antes, si se deja caer una piedra desde lo alto de una torre, caerá al pie de ésta y no un poco al oeste de la misma; sin embargo, si la Tierra está moviéndose, debe haberse deslizado un poco durante la caída de la piedra. La razón de que esto no ocurra es que la piedra conserva la velocidad de rotación que, antes de ser arrojada, compartía con todo lo que se encuentra sobre la superficie de la Tierra. En efecto, si la torre fuera bastante alta, tendríamos el efecto contrario a lo esperado por los adversarios de Copérnico. La parte alta de la torre, al estar más lejos del centro de la Tierra que la base, se mueve más de prisa y, por consiguiente, la piedra debería caer un poco al este del pie de la torre. Sin embargo, tal efecto sería demasiado pequeño para ser mensurable.

Galileo adoptó ardorosamente el sistema heliocéntrico; tuvo correspondencia con Kepler y aceptó sus descubrimientos. Habiendo tenido noticias de que un holandés había inventado hacía poco un telescopio, Galileo se hizo uno y muy pronto descubrió una cantidad de cosas importantes. Vio que la Vía Láctea consistía en una multitud de estrellas separadas. Observó las fases de Venus, que Copérnico sabía que estaban implícitas en su teoría, pero que a simple vista no podían percibirse. Descubrió los satélites de Júpiter que, en honor de su protector, llamó *sidera medicea*. Se descubrió que estos satélites obedecían a las leyes de Kepler. Había, no obstante, una dificultad. Siempre había habido siete cuerpos celestes, los cinco planetas y el Sol y la Luna; ahora bien: siete es un número sagrado. ¿No es el sábado el día séptimo? ¿No tenemos los candelabros de siete brazos y las siete iglesias de Asia? ¿Qué cosa más apropiada, entonces, que la existencia de siete cuerpos celestes? Pero si tenemos que añadirles las cuatro lunas de Júpiter, hacen un total de once, número que no tiene ninguna propiedad mística. Por este motivo, los tradicionalistas denunciaron el telescopio, se negaron a mirar por él y sostenían que sólo revelaba ilusiones. Galileo escribió a Kepler mostrando su deseo de poder reírse con él de la estupidez de la *multitud*; el resto de su carta aclara que la *multitud* se componía de los profesores de filosofía, que

trataban de exorcizar las lunas de Júpiter, empleando «argumentos de lógica barata, como si se tratara de conjuros mágicos».

Galileo, como todo el mundo sabe, fue condenado por la Inquisición, primero; privadamente, en 1616; y, luego, públicamente, en 1633, en cuya segunda ocasión se retractó y prometió no sostener nunca más que la Tierra se movía o giraba. La Inquisición triunfó en el empeño de poner fin a la ciencia en Italia, que no volvió a revivir allí durante siglos. Pero fracasó en el propósito de impedir que los hombres de ciencia adoptaran la teoría heliocéntrica y ocasionó considerables daños a la Iglesia con su estupidez. Afortunadamente, había países protestantes, donde el clero, aunque deseoso de hacer daño a la ciencia, no pudo adquirir el dominio del Estado.

Newton (1642-1727) logró el triunfo final y completo para el que Copérnico, Kepler y Galileo habían preparado el camino. Partiendo de sus tres leyes del movimiento —de las cuales las dos primeras se deben a Galileo—, probó que las tres leyes de Kepler son equivalentes a la proposición de que todo planeta, en cada momento, mantiene una aceleración hacia el Sol que varía inversamente al cuadrado de las distancias a dicho astro. Mostró que las aceleraciones hacia la Tierra y el Sol, siguiendo la misma fórmula, explican el movimiento de la Luna y que la aceleración de los cuerpos que caen sobre la superficie de la Tierra se relaciona asimismo con la de la Luna, de acuerdo con la ley del cuadrado inverso. Definió la *fuerza* como la causa del cambio de movimiento, es decir, de la aceleración. De este modo pudo enunciar su ley de la gravitación universal: «Todos los cuerpos se atraen recíprocamente con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias». De esta fórmula pudo deducirlo todo en la teoría planetaria: los movimientos de los planetas y sus satélites, las órbitas de los cometas, las mareas. Más tarde se vio que incluso las pequeñas desviaciones de los planetas de sus órbitas elípticas eran deducibles de la ley de Newton. El triunfo era tan completo que Newton estuvo en peligro de convertirse en otro Aristóteles y de imponer una barrera insuperable al progreso. En Inglaterra aún no había transcurrido un siglo después de su muerte cuando los hombres se habían liberado de su

autoridad lo suficiente para llevar a cabo una importante labor original en las materias de que se había ocupado.

El siglo XVII fue notable, no sólo en astronomía y dinámica, sino en muchos otros aspectos relacionados con la ciencia.

Tomemos primero la cuestión de los instrumentos científicos.[8] El microscopio compuesto fue inventado poco antes del siglo XVII, hacia 1590. El telescopio fue inventado en 1608 por un holandés llamado Lippershey, aunque Galileo fue el primero que lo usó formalmente con fines científicos. Galileo inventó también el termómetro —por lo menos, esto es lo que parece más probable—. Su discípulo Torricelli inventó el barómetro. Guericke (1602-1686) inventó la bomba de aire, o máquina neumática. Los relojes, aunque no nuevos, fueron muy perfeccionados en el siglo XVII, debido en gran parte a la obra de Galileo. Gracias a estos inventos, la observación se hizo inmensamente más exacta y extensa de lo que lo había sido en cualquier tiempo anterior.

Junto a esto, hubo una importante labor en otras ciencias, aparte de la astronomía y la dinámica. Gilbert (1540-1603) publicó su libro sobre el imán en 1600. Harvey (1578-1657) descubrió la circulación de la sangre, y publicó su descubrimiento en 1628.[9] Leeuwenhoek (1632-1723) descubrió los espermatozoos, aunque otro hombre, Stephen Hamm, los había descubierto, al parecer, unos pocos meses antes; Leeuwenhoek descubrió también los protozoos u organismos unicelulares, e incluso las bacterias. Robert Boyle (1627-1691) fue, como se enseñaba a los muchachos cuando yo era joven, «el padre de la química e hijo del conde de Cork»; ahora es recordado principalmente por la «Ley de Boyle», de que, en una cantidad dada de gas a una temperatura dada, la presión es inversamente proporcional al volumen.

Hasta aquí no he dicho nada de los avances en la matemática pura, pero éstos fueron también muy notorios e indispensables para gran parte de la obra de la física. Napier publicó su invención de los logaritmos en 1614. La geometría coordenada fue el resultado de la labor de varios matemáticos del siglo XVII, entre los cuales la mayor contribución se debe a Descartes. El

cálculo diferencial e integral fue inventado independientemente por Newton y Leibniz; es el instrumento para casi todas las matemáticas superiores. Éstos son únicamente los hallazgos más destacados en la matemática pura; hay innumerables de gran importancia.

El resultado de la labor científica, que hemos examinado, fue que el criterio de los hombres cultivados se transformó por completo. A principios del siglo, Thomas Browne tomó parte en procesos por hechicería; a fines del siglo, tal cosa hubiera sido imposible. En la época de Shakespeare los cometas eran todavía portentos; después de la publicación de los *Principia* de Newton en 1687, se sabía que él y Halley habían calculado las órbitas de ciertos cometas y que éstos eran tan obedientes como los planetas a la ley de la gravitación. El reinado de la ley había impreso su huella en las imaginaciones de los hombres, haciendo increíbles cosas como la magia y la hechicería. En 1700, la actitud mental de los hombres educados era completamente moderna; en 1600, a excepción de muy pocos, era aún en gran parte medieval.

En el resto de este capítulo trataré de exponer brevemente las creencias filosóficas que parecían deducirse de la ciencia del siglo XVII y algunos de los aspectos en que la ciencia moderna difiere de la de Newton.

Lo primero que se debe observar es la eliminación de casi toda huella de animismo en las leyes físicas. Los griegos, aunque no lo dijeron explícitamente, sin duda consideraban el movimiento como un signo de vida. A los observadores corrientes les parece que los animales se mueven, mientras que la materia inanimada sólo se mueve cuando la impulsa una fuerza exterior. El alma de un animal, en Aristóteles, tiene varias funciones, y una de ellas es la de mover el cuerpo del animal. El Sol y los planetas, en el pensamiento griego, pueden ser dioses, o al menos regulados y movidos por dioses. Anaxágoras pensaba de otro modo, pero era impío; Demócrito pensaba de otro modo, pero se le despreció, excepto por los epicúreos, en favor de Platón y Aristóteles. Los cuarenta y siete o cincuenta y cinco motores inmóviles de Aristóteles son espíritus divinos y constituyen la fuente última de todo el movimiento del Universo. Abandonado a sí mismo, cualquier cuerpo inanimado se quedaría pronto inmóvil; por eso, la

operación del alma sobre la materia tiene que ser continua, si el movimiento no ha de cesar.

Todo esto lo cambió la primera ley del movimiento. La materia inanimada, una vez puesta en movimiento, continuará moviéndose siempre, a menos que sea detenida por alguna causa externa. Además, las causas exteriores del cambio de movimiento fueron materiales en todos los casos en que se podían determinar con precisión. El sistema solar, en todo caso, se mantenía en movimiento por su propio impulso y sus propias leyes; ninguna intervención exterior era necesaria. Podía todavía parecer necesaria la intervención de Dios para poner el mecanismo en movimiento; los planetas, según Newton, fueron originariamente lanzados por la mano de Dios. Pero hecho esto y decretada la ley de la gravitación, todo continuó por sí mismo sin más necesidad de la intervención divina. Cuando Laplace sugirió que las mismas fuerzas que operan ahora podían haber motivado que los planetas se desprendieran del Sol, la parte de Dios en el curso de la Naturaleza se redujo mucho más aún. Él podía continuar como Creador, pero incluso eso era dudoso, puesto que no estaba claro que el mundo tuviera un principio en el tiempo. Aunque la mayoría de los hombres de ciencia eran modelos de piedad, el punto de vista que sugiere su obra era perturbador para la ortodoxia, y los teólogos tenían plenamente derecho a sentirse molestos.

Otro resultado de la ciencia fue un cambio profundo en la concepción del puesto del hombre en el Universo. En el mundo medieval, la Tierra era el centro de los cielos y todo tenía una finalidad relacionada con el hombre. En el mundo newtoniano, la Tierra era un planeta menor de una estrella relativamente insignificante; las distancias astronómicas eran tan enormes, que la Tierra, en comparación, era una simple punta de alfiler. Parecía inverosímil que este inmenso aparato estuviera todo él planeado para el bien de ciertas pequeñas criaturas en esta punta de alfiler. Además de esto, la finalidad, que desde Aristóteles había formado una parte íntima del concepto de ciencia, era ahora eliminada del proceso científico. Cualquiera podía seguir creyendo que los cielos existen para proclamar la gloria de Dios, pero nadie podía permitir a esta creencia intervenir en un cálculo

astronómico. El mundo podía tener una finalidad, pero las finalidades no podían entrar ya en las explicaciones científicas.

La teoría copernicana debía haber sido humillante para el orgullo humano, pero de hecho produjo el efecto contrario, pues los triunfos de la ciencia reanimaron el orgullo humano. El agonizante mundo antiguo había estado obsesionado con el sentimiento del pecado y lo había transmitido como una opresión a la Edad Media. Ser humilde ante Dios era a la vez lícito y prudente, pues Dios castigaba el orgullo. Pestes, inundaciones, terremotos, los turcos, los tártaros y los cometas llenaban de perplejidad los siglos sombríos, y se daban cuenta de que sólo una humildad cada vez mayor apartaría estas calamidades actuales o amenazantes. Pero se hacía imposible seguir siendo humilde cuando los hombres lograban tales triunfos:

> La Naturaleza y sus leyes estaban ocultas en la noche.
> Dios dijo: «Aparezca Newton», y todo fue claridad.

Y en cuanto a la condenación, seguramente el Creador de un Universo tan enorme tenía algo más que pensar que enviar a los hombres al infierno por minúsculos errores teológicos. Judas Iscariote podía ser condenado, pero Newton no, aunque fuera arriano.

Había, sin duda, muchas otras razones para la propia satisfacción. Los tártaros habían sido confinados al Asia y los turcos ya no iban a ser amenaza. Los cometas habían sido humillados por Halley, y en cuanto a los terremotos, aunque eran todavía formidables, eran tan interesantes que los hombres de ciencia apenas si los lamentaban. Los europeos occidentales se estaban enriqueciendo rápidamente y se hacían dueños de todo el mundo: habían conquistado América del Norte y del Sur, eran poderosos en África y en la India, se los respetaba en China y eran temidos en el Japón. Cuando a todo esto se añadieron los triunfos de la ciencia, no es de extrañar que los hombres del siglo XVII se sintieran gente importante, y no los miserables pecadores que seguían todavía proclamándose los domingos.

Hay algunos aspectos en los que los conceptos de la moderna física teórica difieren de los del sistema newtoniano. Para empezar, el concepto de

fuerza, que predomina en el siglo XVII, se ha considerado superfluo. *Fuerza*, en Newton, es la causa del cambio de movimiento, en magnitud o en dirección. La noción de causa se considera importante, y la fuerza es concebida imaginativamente como la clase de cosa que experimentamos cuando empujamos o arrastramos. Por esta razón se consideró como objeción a la gravitación el que actuara a distancia, y el mismo Newton concedía que tenía que haber algún medio por el cual fuera transmitida. Gradualmente se vio que todas las ecuaciones podían desarrollarse sin que se produjeran fuerzas. Lo observable era cierta relación entre aceleración y configuración; decir que esta relación era producida por mediación de una *fuerza* no era añadir nada a nuestro conocimiento. La observación muestra que los planetas tienen en todo momento una aceleración hacia el Sol, que varía inversamente al cuadrado de su distancia a él. Decir que esto se debe a la fuerza de gravitación, es simplemente decir una palabra, como afirmar que el opio hace que la gente duerma porque tiene una virtud somnífera. El físico moderno, por consiguiente, se limita meramente a exponer las fórmulas que determinan las aceleraciones y evita la palabra *fuerza* por completo. La *fuerza* fue el extraño fantasma del punto de vista vitalista en lo que se refiere a las causas de los movimientos y, gradualmente, ha sido exorcizado el fantasma.

Hasta el advenimiento de la mecánica de los cuantos, no ocurrió nada que modificara en ningún grado lo que constituye el sentido esencial de las dos primeras leyes del movimiento, a saber: las leyes de la dinámica han de ser expresadas en términos de aceleraciones. En este aspecto Copérnico y Kepler tienen todavía que ser clasificados entre los antiguos; buscaban leyes que determinaran las formas de las órbitas de los cuerpos celestes. Newton hizo patente que las leyes expresadas en esta forma no podían nunca ser más que aproximadas. Los planetas no se mueven en elipses *exactas*, debido a las perturbaciones originadas por las atracciones de otros planetas. Tampoco la órbita de un planeta se repite nunca exactamente, por la misma razón. Pero la ley de la gravitación, que trata de las aceleraciones, era muy sencilla y se pensó que era completamente exacta hasta doscientos

años después del tiempo de Newton. Corregida por Einstein siguió siendo una ley de las aceleraciones.

Es verdad que la conservación de la energía es una ley que se refiere a velocidades, no a aceleraciones. Pero, en los cálculos en que se usa esta ley, aún deben emplearse las aceleraciones.

En cuanto a los cambios introducidos por la mecánica de los cuantos, éstos son muy profundos, pero son todavía, en cierto grado, motivos de controversia e incertidumbre.

Hay un cambio respecto a la filosofía newtoniana que debemos mencionar ahora: el abandono del espacio y del tiempo absolutos. El lector recordará que aludimos a este tema en relación con Demócrito. Newton creía en un espacio compuesto de puntos y en un tiempo compuesto de instantes, los cuales tenían una existencia independiente de los cuerpos y acontecimientos que los ocupaban. En cuanto al espacio, disponía de un argumento empírico para apoyar su criterio, verbigracia, que los fenómenos físicos nos permiten distinguir la rotación absoluta. Si damos vueltas al agua de un balde, ésta sube por los lados y baja en el centro; pero si al balde se le hace girar, sin agua, no se produce tal efecto. Después de su tiempo se ideó el experimento del péndulo de Foucault, que proporcionaba lo que se ha considerado demostración de la rotación de la Tierra. Aun en los criterios más modernos, la cuestión de la rotación absoluta presenta dificultades. Si todo movimiento es relativo, la diferencia entre la hipótesis de que la Tierra gira y la hipótesis de que los cielos dan vueltas es puramente verbal; no hay más diferencia que la existente entre las frases «Juan es el padre de Jaime» y «Jaime es el hijo de Juan». Pero si los cielos dan vueltas, las estrellas se mueven más rápidamente que la luz, lo que se considera imposible. No puede decirse que las respuestas modernas a esta dificultad sean completamente satisfactorias, pero son lo suficiente para hacer que casi todos los físicos acepten la opinión de que el movimiento y el espacio son puramente relativos. Esto, combinado con la amalgama de espacio y tiempo en el espacio-tiempo, ha modificado considerablemente nuestro criterio del Universo, con relación al que resultó de la obra de

Galileo y Newton. Pero de esto, como de la teoría del cuanto, no diré nada por ahora.

CAPÍTULO VII

Francis Bacon

Francis Bacon (1561-1626), aunque su filosofía es en muchos aspectos insatisfactoria, es siempre importante como fundador del moderno método inductivo y como precursor del intento de sistematización del procedimiento científico.

Era hijo de Nicolas Bacon, lord guardasellos del rey, y su tía era la mujer de William Cecil, luego lord Burghley, educándose, por tanto, en la atmósfera de los asuntos de Estado. Entró en el Parlamento a los veintitrés años y fue consejero de Essex. A pesar de esto, cuando Essex perdió el favor, colaboró en su persecución. Por ello ha sido severamente censurado; Lytton Strachey, por ejemplo, en su *Isabel y Essex*, representa a Bacon como un monstruo de traición e ingratitud. Esto es completamente injusto. Trabajó con Essex mientras éste fue leal, pero lo abandonó cuando continuar siendo leal a él hubiera sido una traición; en esto no hubo nada que ni aun el más rígido moralista de la época pudiera condenar.

A pesar de su abandono de Essex, nunca adquirió el favor por completo durante la vida de Isabel. Con el advenimiento de Jacobo mejoraron sus perspectivas. En 1617 obtuvo el cargo de su padre como guardasellos del rey, y en 1618 fue lord canciller. Pero después de haber ocupado este gran puesto sólo dos años, fue perseguido por aceptar presentes de los litigantes. Reconoció la veracidad de la acusación, alegando en su defensa solamente que los obsequios nunca influyeron en sus decisiones. En esto cada uno puede formar su criterio, pues no puede haber pruebas sobre las decisiones que Bacon hubiera adoptado en otras circunstancias. Fue condenado a una

multa de 40.000 libras esterlinas, a ser encarcelado en la Torre durante el tiempo que el rey quisiera, a perpetuo destierro de la corte y a inhabilitación para desempeñar cargos. Esta sentencia sólo se ejecutó muy parcialmente. No se le obligó a pagar la multa y sólo estuvo preso en la Torre cuatro días. Pero se le forzó a abandonar la vida pública y pasó el resto de sus días escribiendo obras importantes.

La ética de la profesión jurídica, en aquellos tiempos, era algo laxa. Casi todos los jueces aceptaban presentes, habitualmente de las dos partes. Ahora consideramos horrendo que un juez acepte regalos, pero todavía consideramos más horrendo que, después de aceptarlos, sentencie contra los donantes. En aquellos tiempos, los obsequios eran una cosa natural, y un juez mostraba su *virtud* en no dejarse influir por ellos. Bacon fue condenado por un incidente en un pleito reñido, no porque fuera excepcionalmente culpable. No fue hombre de moral notable, como su precursor Tomás Moro. Pero tampoco excepcionalmente malvado. Moralmente, fue un hombre del montón, ni mejor ni peor que la mayoría de sus contemporáneos.

Después de cinco años de retiro, murió de un resfriado, que cogió mientras hacía un experimento sobre refrigeración, cuando rellenaba un pollo de nieve.

La obra más importante de Bacon, *Progreso del saber*, es en muchos aspectos notablemente moderna. Generalmente se le considera como creador de la frase «saber es poder», y aunque puede haber tenido predecesores que dijeran lo mismo, él lo dijo con nuevo acento. La base de su filosofía era práctica: dar a la humanidad el dominio sobre las fuerzas de la Naturaleza por medio de descubrimientos e inventos científicos. Sostenía que la filosofía debía separarse de la teología y no estar íntimamente ligada con ella, como en el escolasticismo. Aceptaba la religión ortodoxa: no era hombre que se fuera a pelear con el Gobierno por tal cuestión. Pero mientras pensaba que la razón podía demostrar la existencia de Dios, consideraba que todo lo demás de la teología sólo se conocía por medio de la revelación. Efectivamente sostuvo que el triunfo de la fe es mayor cuando un dogma parece más absurdo a la razón sin apoyo. La filosofía, no obstante, debía basarse solamente en la razón. De esta suerte, fue un

defensor de la doctrina de la «doble verdad», la de la razón y la de la revelación. Esta doctrina había sido predicada por ciertos averroístas en el siglo XIII, pero había sido condenada por la Iglesia. El «triunfo de la fe» era, para el ortodoxo, un expediente peligroso. Bayle, a finales del siglo XVII, hizo un uso irónico de él, exponiendo con gran detalle cuanto la razón podía decir contra alguna creencia ortodoxa y concluyendo luego: «tanto mayor es el triunfo de la fe creyendo, a pesar de todo». Es imposible saber hasta qué punto era sincera la ortodoxia de Bacon.

Bacon fue el primero de la larga serie de filósofos de espíritu científico que subrayó la importancia de la inducción como cosa opuesta a la deducción. Como la mayoría de sus sucesores, trató de encontrar algún tipo de inducción mejor que la llamada «inducción por simple enumeración». La inducción por simple enumeración puede representarse por medio de una parábola. Había una vez un empleado del censo que tenía que registrar los nombres de todos los cabezas de familia de cierta aldea de Gales. El primero a quien preguntó se llamaba William Williams; lo mismo el segundo, el tercero, el cuarto… Por último, se dijo para sí: «Esto es una pesadez; evidentemente, todos se llaman William Williams. Así los apuntaré a todos y me tomare un día de vacaciones». Pero estaba equivocado; había uno cuyo nombre era John Jones. Esto indica que nos podemos extraviar si confiamos demasiado implícitamente en la inducción por simple enumeración.

Bacon creyó que tenía un método por medio del cual la inducción podía hacerse algo mejor que en la parábola. Deseaba, por ejemplo, descubrir la naturaleza del calor, que suponía (de modo acertado) consistente en rápidos movimientos irregulares de las partículas de los cuerpos. Su método consistía en hacer listas de cuerpos calientes, listas de cuerpos fríos y listas de cuerpos con diversos grados de calor. Él esperaba que estas listas mostrarían alguna característica siempre presente en los cuerpos calientes y ausente en los fríos, y presente en diversos grados en los cuerpos de diferentes grados de calor. Por este método esperaba llegar a leyes generales, teniendo, en primera instancia, el grado más bajo de generalización. De cierto número de leyes de este tipo esperaba llegar a

leyes del segundo grado de generalización, y así sucesivamente. Una ley sugerida debía ser comprobada por medio de su aplicación a nuevas circunstancias; si operaba en estas circunstancias, quedaba confirmada hasta ese límite. Algunos ejemplos son especialmente valiosos, porque nos permiten decidir entre dos teorías, posible cada una hasta el punto en que se extienden las observaciones previas; tales ejemplos se llaman ejemplos *privilegiados*.

Bacon no sólo despreciaba el silogismo, sino que subestimaba las matemáticas, de modo probable como insuficientemente experimentales. Era ásperamente hostil a Aristóteles, pero estimaba muchísimo a Demócrito. Aunque no negaba que el curso de la naturaleza revela una finalidad divina, se oponía a toda mezcla de explicación teológica en la verdadera investigación de los fenómenos; «todo —sostenía él— debe explicarse como procedente de modo necesario de causas eficientes».

Valoró su método mostrando de qué modo deben ordenarse los datos obtenidos por la observación, en los cuales debe basarse la ciencia. «No debemos ser —nos dice— como las arañas, que hilan cosas sacadas de su propio interior, ni como las hormigas, que se limitan a reunir cosas, sino como las abejas, que a la par reúnen y ordenan». Esto es algo injusto para las hormigas, pero ilustra el pensamiento de Bacon.

Una de las partes más famosas de la filosofía de Bacon es su enumeración de lo que él llama *ídolos*, con lo cual da a entender los malos hábitos mentales que hacen que la gente caiga en el error. Enumera cinco clases. «Ídolos de la tribu» son los inherentes a la naturaleza humana; menciona en particular el hábito de esperar más orden en los fenómenos naturales del que realmente ha de encontrarse. «Ídolos de la caverna» son los prejuicios personales, característicos del investigador particular. «Ídolos de la plaza del mercado» son los que se relacionan con la tiranía de las palabras, y con la dificultad de librarse de su influencia en las mentes. «Ídolos del teatro» son los que tienen que ver con los sistemas de pensamientos recibidos; de éstos, naturalmente, proporcionan los ejemplos más notables Aristóteles y la escolástica. Por último vienen los «ídolos de

las escuelas», que consisten en creer que alguna regla ciega (tal como el silogismo) puede ocupar el lugar del juicio en la investigación.

Aunque la ciencia era lo que le interesaba a Bacon, y aunque su actitud general fue científica, pasó por alto la mayor parte de lo que se estaba haciendo en este campo en su tiempo. Rechazó la teoría copernicana, lo que era excusable en lo que se refiere al propio Copérnico, puesto que no presentó ningún argumento verdaderamente sólido. Pero Bacon debió haber sido convencido por Kepler, cuya *Nueva Astronomía* apareció en 1609. Bacon parece no haber conocido la obra de Vesalio, el precursor de la anatomía moderna, ni la de Gilbert, cuya obra sobre magnetismo ilustraba brillantemente el método inductivo. Lo que todavía es más sorprendente, parecía no darse cuenta de la obra de Harvey, aunque éste fue su médico. Es verdad que Harvey no publicó su descubrimiento de la circulación de la sangre hasta después de la muerte de Bacon, pero era de suponer que Bacon estuviera al tanto de sus investigaciones. Harvey no tenía muy alta opinión de él, al afirmar: «escribe filosofía como un lord canciller». Sin duda Bacon lo hubiera hecho mejor de no preocuparse tanto por el éxito mundano.

El método inductivo de Bacon tiene el defecto de no dar suficiente importancia a la hipótesis. Él esperaba que la simple disposición ordenada de los datos haría obvia la hipótesis adecuada, pero esto ocurría pocas veces. En general la formación de hipótesis es la parte más difícil de la obra científica y en la que es indispensable una gran habilidad.

Hasta ahora no se ha hallado ningún método que haga posible la invención de hipótesis por medio de reglas. Habitualmente, una hipótesis es un preliminar necesario para la colección de hechos, puesto que la selección de éstos requiere algo previo que determine su importancia. Sin algo de esta clase, la mera multiplicidad de hechos es desconcertante.

El papel desempeñado por la deducción en la ciencia es mayor de lo que Bacon suponía. A menudo, cuando es preciso comprobar una hipótesis, hay un largo camino deductivo desde la hipótesis hasta alguna consecuencia que pueda ser comprobada por medio de la observación. Ordinariamente, la deducción es matemática, y a este respecto Bacon subestimó la importancia de las matemáticas en la investigación científica.

El problema de la inducción por simple enumeración sigue sin resolver hasta ahora. Bacon estaba totalmente en lo cierto al rechazar la simple enumeración en lo referente a los detalles de la investigación científica, pues al tratarse de detalles, podemos suponer leyes generales sobre cuya base —en la medida en que son considerados válidos— pueden elaborarse métodos más o menos convincentes. John Stuart Mill ideó cuatro normas del método inductivo, que pueden emplearse útilmente siempre que se dé por sentada la ley de causalidad; pero esta misma ley, según él tuvo que confesar, ha de aceptarse únicamente sobre la base de la inducción por simple enumeración. Lo que se ha logrado con la organización teórica de la ciencia es la reunión de todas las inducciones subordinadas en unas cuantas que son muy amplias —quizá en sólo una—. Tales amplias, o comprensivas, inducciones son confirmadas por tantos ejemplos que se considera legítimo aceptar, en lo que a ellas respecta, una inducción por simple enumeración. Esta situación es profundamente insatisfactoria, pero ni Bacon ni ninguno de sus sucesores ha encontrado modo de salir de ella.

CAPÍTULO VIII

El *leviatán* de Hobbes

Hobbes (1588-1679) es un filósofo difícil de clasificar. Era empirista, como Locke, Berkeley y Hume, pero, a diferencia de ellos, era un admirador del método matemático, no sólo en las matemáticas puras, sino en sus aplicaciones. Su actitud general se inspiraba en Galileo más que en Bacon. Desde Descartes hasta Kant, la filosofía continental derivó de la matemática gran parte de su concepción de la naturaleza del conocimiento humano, pero consideraba la matemática como conocimiento independiente de la experiencia. Se vio arrastrada, de este modo, como el platonismo, a reducir al mínimo el papel desempeñado por la percepción y a resaltar excesivamente el papel desempeñado por el pensamiento puro. El empirismo inglés, por otra parte, estaba poco influido por la matemática y propendía a tener una concepción errónea del método científico. Hobbes no tenía ninguno de estos defectos. Es preciso llegar a nuestro tiempo para encontrar otros filósofos que sean empiristas y, no obstante, presten la debida atención a la matemática. A este respecto, el mérito de Hobbes es grande. Tiene, sin embargo, graves defectos que impiden colocarlo plenamente en el primer puesto. Le impacientan las sutilezas y se siente demasiado inclinado a cortar el nudo gordiano. Sus soluciones de los problemas son lógicas, pero están logradas omitiendo hechos desconcertantes. Es vigoroso, pero tosco; maneja el hacha como arma mejor que el estoque. A pesar de todo, su teoría del Estado merece ser examinada cuidadosamente, mucho más teniendo en cuenta que es más moderna que ninguna teoría anterior, incluida la de Maquiavelo.

El padre de Hobbes fue un pastor, ineducado y de temperamento violento; perdió su puesto por pelearse con otro pastor vecino a la puerta de la iglesia. Después de esto, Hobbes fue educado por un tío. Adquirió un buen conocimiento de los clásicos y tradujo la *Medea* de Eurípides, en yámbicos latinos, a los catorce años. (Posteriormente, alardeaba, con justificación, de que aunque se abstenía de citar poetas y oradores clásicos, no se debía a falta de familiaridad con sus obras). A los quince años fue a Oxford, donde le enseñaron la lógica escolástica y la filosofía de Aristóteles. Éstas fueron sus pesadillas en su vida madura, y sostuvo que había sacado poco provecho de sus años universitarios; efectivamente, en sus escritos censura constantemente a las universidades en general. En el año 1610, cuando tenía veintidós años, fue preceptor de lord Hardwick (luego segundo conde de Devonshire), con quien hizo el gran viaje. Fue en esta época cuando empezó a conocer la obra de Galileo y Kepler, que influyeron profundamente en él. Su alumno se convirtió en su protector, y continuó siéndolo hasta su muerte, en 1628. Por su mediación conoció Hobbes a Ben Jonson, a Bacon, a lord Herbert de Cherbury y a otros muchos hombres importantes. Después de la muerte del conde de Devonshire, que dejó un hijo joven, Hobbes vivió algún tiempo en París, donde comenzó el estudio de Euclides; luego fue preceptor del hijo de su antiguo alumno. Con él viajó por Italia, donde visitó a Galileo, en 1636. En 1637 volvió a Inglaterra.

Las opiniones políticas expresadas en el *Leviatán*, realistas en extremo, habían sido sostenidas por Hobbes durante mucho tiempo. Cuando el Parlamento de 1628 formuló la Petición de Derechos, Hobbes publicó una traducción de Tucídides, con la intención expresa de mostrar los males de la democracia. Cuando el Parlamento Largo se reunió en 1640, y Laud y Strafford fueron enviados a la Torre, Hobbes se aterrorizó y huyó a Francia. Su libro *De Cive*, escrito en 1641, aunque no publicado hasta 1647, expone esencialmente la misma teoría que aparece en el *Leviatán*. No fue la presencia real de la guerra civil lo que motivó sus opiniones, sino la perspectiva de la misma; sin embargo, como es natural, sus convicciones se afirmaron cuando sus temores se vieron confirmados.

En París fue bien acogido por muchos de los principales matemáticos y hombres de ciencia. Fue uno de los que vieron las *Meditaciones* de Descartes antes de que fueran publicadas, y escribió objeciones contra ellas, publicadas por Descartes, con sus réplicas. Pronto se encontró con un numeroso grupo de realistas ingleses refugiados con quienes asociarse. Durante algún tiempo, de 1646 a 1648, enseñó matemáticas al futuro Carlos II. Sin embargo, cuando en 1651 publicó el *Leviatán*, no agradó a nadie. Su racionalismo molestó mucho a los refugiados, y sus agrios ataques a la Iglesia católica al Gobierno francés. En vista de ello, Hobbes huyó secretamente a Londres, donde prestó acatamiento a Cromwell y se abstuvo de toda actividad política.

No se mantuvo ocioso ni en esta época ni en ninguna otra de su larga vida. Sostuvo una controversia con el obispo Bramhall sobre el libre albedrío; era un rígido determinista. Al valorar excesivamente sus aptitudes como geómetra, imaginó que había descubierto la cuadratura del círculo; sobre esta cuestión se embarcó muy tontamente en una controversia con Wallis, profesor de geometría en Oxford. Naturalmente, el profesor triunfó en su propósito de hacerle aparecer como tonto.

En la Restauración, Hobbes fue considerado como el menos serio de los amigos del rey, incluso por el mismo rey, que no sólo tenía el retrato de Hobbes en las paredes, sino que le concedió una pensión de cien libras al año, que, no obstante, su majestad se olvidó de pagar. El lord canciller Clarendon se extrañaba del favor dispensado a un hombre sospechoso de ateísmo, y lo mismo el Parlamento. Después de la peste y del gran incendio, cuando se despertaron los temores supersticiosos del pueblo, la Cámara de los Comunes designó un comité para investigar los escritos ateos, mencionando especialmente los de Hobbes. A partir de esta época no pudo obtener permiso en Inglaterra para imprimir nada sobre temas expuestos a controversia. Incluso su historia del Parlamento Largo, que tituló *Behemoth*, aunque exponía la doctrina más ortodoxa, tuvo que ser impresa en el extranjero (1668). La edición conjunta de sus obras apareció en Amsterdam en 1688. En su ancianidad, su reputación en el extranjero era mucho mayor que en Inglaterra. Para llenar sus ocios, escribió, a los ochenta y cuatro

años, una autobiografía en versos latinos, y publicó, a los ochenta y siete, una traducción de Homero. No he podido descubrir que haya escrito ningún libro importante después de los ochenta y siete años.

Examinaremos ahora las doctrinas del *Leviatán*, en el que se basa principalmente la fama de Hobbes. Proclama, en el mismo comienzo de la obra, su completo materialismo. La vida, dice, no es más que un movimiento de los miembros y, por consiguiente, los autómatas tienen una vida artificial. La comunidad, que él llama Leviatán, es una creación de arte, y es, de hecho, un hombre artificial. Se propone ser algo más que una analogía, y se describe con algún detalle. La soberanía es un alma artificial. Los pactos y contratos por los que es creado Leviatán, al principio, ocupan el lugar del *fiat* de Dios, cuando Él dijo: «Hagamos al hombre».

La primera parte trata del hombre como individuo y de la filosofía general que Hobbes juzga necesaria. Las sensaciones se producen por la presión de los objetos; colores, sonidos, etc., no están en los objetos. Las cualidades de los objetos que corresponden a nuestras sensaciones son movimientos. Se formula la primera ley del movimiento e inmediatamente aparece aplicada a la psicología: la imaginación es un sentido decadente, siendo ambos movimientos. La imaginación, cuando está dormida, es el soñar; las religiones de los gentiles surgen de no distinguir los sueños del estado de vigilia. (El lector atrevido puede aplicar el mismo argumento a la religión cristiana, pero Hobbes es demasiado cauto para hacerlo por sí mismo[10]). Creer que los sueños son proféticos es un engaño; lo mismo ocurre con la creencia en la hechicería y en los espectros.

La sucesión de nuestros pensamientos no es arbitraria, sino sujeta a leyes; unas veces las de asociación, otras las que dependen de una finalidad de nuestro pensar. (Esto es importante como aplicación del determinismo a la psicología).

Hobbes, como podía esperarse, es un nominalista declarado. «No hay nada universal —dice—, excepto los nombres, y sin palabras no podríamos concebir las ideas generales. Sin lenguaje, no habría verdad ni falsedad, pues *verdadero* y *falso* son atributos de lenguaje».

Considera la geometría como la única ciencia auténtica creada hasta entonces. El razonamiento es de la naturaleza del cálculo, y debe partir de definiciones. Pero es necesario evitar las ideas contradictorias en las definiciones, lo que no se hace habitualmente en filosofía. «Sustancia incorpórea», por ejemplo, es un disparate. Cuando se objeta que Dios es una sustancia incorpórea, Hobbes tiene dos respuestas: la primera, que Dios no es objeto de la filosofía; la segunda, que muchos filósofos han considerado a Dios corpóreo. «Todo error en las proposiciones *generales* procede —dice — del absurdo» (es decir, de la contradicción manifiesta); da como ejemplos de absurdo la idea del libre albedrío y la del queso que tiene los atributos del pan. (Sabemos que, según la fe católica, los accidentes del pan *pueden* ser inherentes a una sustancia que no es pan).

En este pasaje muestra Hobbes un racionalismo de tipo antiguo. Kepler había llegado a una proposición general: «Los planetas dan vueltas alrededor del Sol en elipses», mas otros puntos de vista, como los de Tolomeo, no son lógicamente absurdos. Hobbes no apreció el uso de la inducción para llegar a leyes generales, a pesar de su admiración por Kepler y Galileo. Contra Platón, Hobbes sostiene que la razón no es innata, sino que se desarrolla con diligencia.

Luego se ocupa de las pasiones. *El intento* (*endeavour*) puede ser definido como un pequeño comienzo del movimiento; si es hacia algo, es *deseo*, y si es de alejamiento de algo, es *aversión*. Amor es lo mismo que deseo y odio lo mismo que aversión. Llamamos *buena* a una cosa cuando es objeto de deseo y *mala* cuando es objeto de aversión. (Se observará que estas definiciones no dan ninguna objetividad a *bueno* y *malo*; si los hombres difieren en sus deseos no hay ningún método teórico de arreglar sus diferencias). Hay definiciones de varias pasiones, basadas en su mayoría en una visión de la vida como competencia; por ejemplo, la risa es la gloria repentina. El temor al Poder invisible —si es admitido públicamente— es religión; si no es permitido, superstición. De esta suerte, la decisión respecto a lo que es religión y a lo que es superstición queda en manos del legislador. La felicidad implica un progreso constante; consiste en prosperar, no en haber prosperado; la felicidad estática no existe,

exceptuando, naturalmente, las alegrías del Cielo, que sobrepasan nuestra comprensión.

La *voluntad* no es sino el último apetito o aversión que queda en la deliberación. Es decir, la voluntad no es algo diferente del deseo y de la aversión, sino meramente lo más fuerte en caso de conflicto. Esto está relacionado, claramente, con la negación por Hobbes del libre albedrío.

A diferencia de la mayoría de los defensores del Gobierno despótico, Hobbes sostiene que todos los hombres son naturalmente iguales. En estado de naturaleza, antes de existir ningún gobierno, todo hombre desea conservar su propia libertad, pero adquirir dominio sobre los demás; ambos deseos están dictados por el instinto de conservación. De este conflicto surge una guerra de todos contra todos, que hace la vida «asquerosa, brutal y corta». En un estado de naturaleza, no hay propiedad, justicia ni injusticia; hay solamente guerra, y «la fuerza y el engaño son, en la guerra, las dos virtudes cardinales».

La segunda parte nos cuenta cómo se libran los hombres de estos males, reuniéndose en comunidades, cada una de las cuales está sujeta a una autoridad central. Esto, se dice, ha ocurrido mediante un contrato social. Se supone que una cantidad de personas se reúnen y acuerdan elegir un soberano, o un cuerpo soberano, que ejercerá la autoridad sobre ellos y pondrá fin a la guerra universal. No creo que este *convenio* (como Hobbes lo llama habitualmente) se considere como un acontecimiento histórico definido; inconsecuente para el razonamiento considerarlo como tal. Es un mito explicativo, empleado para aclarar por qué los hombres se someten, y deben someterse, a las limitaciones de la libertad personal que implica el acatamiento a la autoridad. «La finalidad de la coerción a que los hombres se someten —dice Hobbes— es librarse de la guerra universal que resultaría de nuestro amor a la propia libertad y del deseo de dominio sobre los demás».

Hobbes examina la cuestión de por qué los hombres no pueden cooperar como las hormigas y las abejas. Las abejas de la misma colmena, nos dice, no compiten, no tienen ningún deseo de gloria y no emplean la razón para criticar al Gobierno. Su acuerdo es natural, pero el de los hombres sólo

puede ser artificial, por convenio. El convenio tiene que conferir Poder a un hombre o a una asamblea, pues de otro modo no se puede hacer cumplir. «Los convenios, sin la espada, no son más que palabras». (Desgraciadamente, el presidente Wilson olvidó esto). El convenio no es, como posteriormente en Locke y Rousseau, entre los ciudadanos y el Poder gobernante; es un convenio hecho por los ciudadanos entre sí para obedecer al Poder gobernante que la mayoría debe elegir. Cuando han elegido, el Poder político de los ciudadanos termina. La minoría se halla tan obligada como la mayoría, puesto que el convenio fue obedecer al Gobierno elegido por la mayoría. Cuando el Gobierno ha sido elegido, los ciudadanos pierden todos los derechos, salvo aquellos que el Gobierno pueda considerar conveniente concederles. No hay ningún derecho a la rebelión, porque el gobernante no está obligado por ningún contrato, mientras que los súbditos lo están.

Una multitud unida de este modo se llama una comunidad de naciones. Este *Leviatán* es un Dios mortal. Hobbes prefiere la monarquía, pero todos sus argumentos abstractos son igualmente aplicables a todas las formas de gobierno en que haya una autoridad suprema no limitada por los derechos legales de otros cuerpos. Él podía tolerar el Parlamento solo, pero no un sistema en el que el Poder gubernamental sea compartido por el rey y el Parlamento. Ésta es la antítesis exacta de las opiniones de Locke y Montesquieu. «La guerra civil inglesa ocurrió —dice Hobbes— porque el Poder estaba dividido entre el rey, los lores y los comunes».

El Poder supremo, sea un hombre o una asamblea, se llama soberano. Los poderes del soberano, en el sistema de Hobbes, son ilimitados. Tiene derecho de censura sobre toda expresión de opiniones. Se da por supuesto que su interés principal es la conservación de la paz interna y que, por lo tanto, no ha de usar el Poder de la censura para suprimir la verdad, pues una doctrina perjudicial para la paz no puede ser verdadera. (¡Una opinión singularmente pragmática!). Las leyes de la propiedad tienen que estar totalmente sometidas al soberano; porque en un estado de naturaleza no hay ninguna propiedad y, por consiguiente, la propiedad la crea el Gobierno, que puede controlar su creación como le plazca.

Se admite que el soberano puede ser despótico, pero incluso el peor despotismo es mejor que la anarquía. Además, en muchos puntos los intereses del soberano son idénticos a los de sus súbditos. Es más rico si éstos son más ricos, está más seguro si aquéllos son cumplidores de la ley, y así sucesivamente. La rebelión es mala, porque habitualmente fracasa y porque, si triunfa, da un mal ejemplo y enseña a los otros a rebelarse. La distinción aristotélica entre tiranía y monarquía es rechazada; *tiranía*, según Hobbes, es simplemente una monarquía que disgusta al que la titula de ese modo.

Se dan varias razones para justificar la preferencia del Gobierno monárquico sobre el de una asamblea. Se admite que el monarca ordinariamente buscará sus intereses particulares cuando están en pugna con los del público, pero lo mismo ocurre en una asamblea. Un monarca puede tener favoritos, pero lo mismo puede ocurrir a cada miembro de la asamblea; por consiguiente, es probable que el número total de favoritos sea más pequeño en una monarquía que en una asamblea. Un monarca puede oír consejos de cualquiera, secretamente; una asamblea sólo puede oír consejos de sus propios miembros, y eso públicamente. En una asamblea, la ausencia por azar de algunos puede ser la causa de que un partido diferente obtenga la mayoría, dando lugar, de este modo, a un cambio de política. Además, si la asamblea está dividida contra sí misma, el resultado puede ser la guerra civil. Por todas estas razones, concluye Hobbes, es mejor una monarquía.

En todo el *Leviatán*, Hobbes no considera nunca el posible efecto de elecciones periódicas en la corrección de la tendencia de las asambleas a sacrificar el interés público a los intereses privados de sus miembros. Parece, en efecto, estar pensando, no en parlamentos elegidos democráticamente, sino en corporaciones como el Gran Consejo de Venecia o la Cámara de los Lores inglesa. Concibe la democracia, a la manera de la Antigüedad, como que incluye la participación directa de cada ciudadano en la legislación y la administración; al menos, éste parece ser su criterio.

La participación del pueblo, en el sistema de Hobbes, termina completamente con la primera elección de un soberano. La sucesión debe

determinarla el soberano, como era costumbre en el Imperio romano cuando no intervenían insurrecciones. Se admite que el soberano elegirá habitualmente a uno de sus hijos, o a un pariente cercano si no tiene hijos, pero se sostiene que ninguna ley puede impedirle que obre de ese modo.

Hay un capítulo sobre la libertad de los súbditos, que comienza con una definición admirablemente precisa: libertad es la ausencia de impedimentos externos al movimiento. En este sentido, la libertad es compatible con la necesidad; por ejemplo, el agua discurre *necesariamente* por la montaña cuando no hay impedimentos a su movimiento y cuando, por consiguiente, de acuerdo con la definición, es libre. Un hombre es libre para hacer lo que quiera, pero necesita hacer lo que Dios quiere. Todas nuestras voliciones tienen causas y son, en este sentido, necesarias. En cuanto a la libertad de los súbditos, éstos son libres donde las leyes no intervienen; esto no es una limitación de la soberanía, puesto que las leyes pueden intervenir si el soberano lo decide así. Los súbditos no tienen derecho contra el soberano, excepto lo que el soberano voluntariamente conceda. Cuando David hizo que Urías fuese muerto no cometió ninguna injuria contra él, porque Urías era súbdito suyo; pero hizo una injuria a Dios, porque él era súbdito de Dios y estaba desobedeciendo la ley de Dios.

Los autores antiguos, con sus elogios a la libertad, han conducido a los hombres, según Hobbes, a favorecer los tumultos y las sediciones. Sostiene que, cuando son rectamente interpretados, la libertad que exaltaban era la de los soberanos, es decir, la libertad de la dominación extranjera. La resistencia interior a los soberanos la condena, incluso cuando podía parecer más justificada. Por ejemplo, sostiene que San Ambrosio no tenía ningún derecho a excomulgar al emperador Teodosio después de la matanza de Tesalónica. Y censura con vehemencia al papa Zacarías por haber ayudado a deponer al último de los merovingios en favor de Pipino.

Admite, no obstante, una limitación en el deber de sumisión a los soberanos. El derecho de autoconservación lo considera absoluto, y los súbditos tienen el derecho de la propia defensa, incluso contra los monarcas. Esto es lógico, puesto que él ha hecho de la autoconservación el motivo de la institución del Gobierno. Basándose en esto, sostiene (aunque

con limitaciones) que un hombre tiene derecho a negarse a combatir cuando es llamado por el Gobierno a hacerlo. Éste es un derecho que ningún Gobierno moderno concede. Un curioso resultado de esta ética egoísta es que la resistencia al soberano sólo se justifica en defensa *propia*; la resistencia en defensa de otro es siempre culpable.

Hay otra excepción completamente lógica: un hombre no tiene ningún deber respecto a un soberano que no tiene fuerza para protegerlo. Esto justificó la sumisión de Hobbes a Cromwell cuando Carlos II estaba en el exilio.

No puede haber, como es natural, cuerpos como los partidos políticos o lo que llamaríamos ahora sindicatos. Todos los maestros tienen que ser ministros del soberano y tienen que enseñar solamente lo que el soberano crea útil. Los derechos de propiedad son sólo válidos contra otros súbditos, no contra el soberano. El soberano tiene derecho a regular el comercio exterior. No está sujeto a la ley civil. Su derecho a castigar procede de él mismo, no de ningún concepto de justicia, porque conserva la libertad que todos los hombres tenían en el estado de naturaleza, cuando ningún hombre podía ser censurado por infligir una injuria a otro.

Hay una serie interesante de razones (aparte de la conquista extranjera) para la disolución de la comunidad. Éstas son: otorgar un Poder demasiado limitado al soberano; permitir el juicio privado a los súbditos; la teoría de que todo lo que es contrario a la conciencia es pecado; la creencia en la inspiración; la doctrina de que el soberano está sujeto a las leyes civiles; el reconocimiento de la propiedad privada absoluta; la división del Poder soberano; la imitación de los griegos y romanos; la separación de los poderes espirituales y temporales; la negación al soberano del Poder de imponer tributos; la popularidad de súbditos poderosos y la libertad de disputar con el soberano. De todas éstas había abundantes ejemplos en la entonces reciente historia de Inglaterra y Francia.

«No debía haber —piensa Hobbes— mucha dificultad en enseñar al pueblo a creer en los derechos del soberano, pues ¿no ha sido enseñado a creer en el cristianismo e incluso en la transubstanciación, contraria a la razón?». Debían destinarse unos días aparte para enseñar el deber de

sumisión. La instrucción del pueblo depende del derecho de enseñar en las universidades, que deben, por lo tanto, vigilarse cuidadosamente. Debe haber uniformidad de culto, pues la religión es ordenada por el soberano.

La parte II termina con la esperanza de que algún soberano leerá el libro y se hará absoluto: una esperanza menos quimérica que la de Platón, de que algún rey se volviera filósofo. A los monarcas se les asegura que el libro es de fácil lectura y todo él interesante.

La parte III, «De una comunidad cristiana», explica que no hay ninguna Iglesia universal, porque la Iglesia tiene que depender del Gobierno civil. En cada país, el rey tiene que ser la cabeza de la Iglesia; la supremacía e infalibilidad del Papa no pueden ser admitidas. Arguye, como podía esperarse, que un cristiano súbdito de un soberano no cristiano debe sometérsele aparentemente, pues ¿no soportó Naaman vivir sumiso en la casa de Rimmon?

La parte IV, «Del reino de la oscuridad», está dedicada principalmente a la crítica de la Iglesia de Roma, que Hobbes detesta porque coloca el Poder espiritual por encima del temporal. El resto de esta parte es un ataque contra la «filosofía vana», con lo que se alude habitualmente a Aristóteles.

Tratemos ahora de decidir qué es lo que debemos pensar del *Leviatán*. La cosa no es fácil, porque lo bueno y lo malo están íntimamente entremezclados.

En política hay dos cuestiones diferentes: una en cuanto a la mejor forma del Estado y la otra en cuanto a sus poderes. La mejor *forma* de Estado, según Hobbes, es la monarquía, pero esto no es la parte importante de su doctrina. Lo importante es su tesis de que los *poderes* del Estado deben ser absolutos. Esta doctrina, o algo parecido a ella, se había desarrollado en la Europa occidental durante el Renacimiento y la Reforma. Primero, la nobleza feudal la intimidaron Luis XI, Eduardo IV, Fernando e Isabel, y sus sucesores. Luego la Reforma, en los países protestantes, permitió al Gobierno secular llevarle ventaja a la Iglesia. Enrique VIII gozó de un Poder que ningún rey inglés había tenido antes. Pero en Francia, la Reforma, al principio, no tuvo ningún efecto contrario; entre los Guisas y los hugonotes, los reyes estaban casi sin Poder. Enrique IV y Richelieu, no

mucho antes de que Hobbes escribiera, pusieron los cimientos de la monarquía absoluta que duró en Francia hasta la Revolución. En España, Carlos V prevaleció sobre las Cortes y Felipe II fue absoluto, salvo en relación con la Iglesia. En Inglaterra, sin embargo, los puritanos habían deshecho la obra de Enrique VIII; su obra sugirió a Hobbes que la anarquía debía ser la consecuencia de la resistencia al soberano.

Toda comunidad se halla frente a dos peligros: la anarquía y el despotismo. Los puritanos, especialmente los independientes, estaban muy impresionados con el peligro del despotismo. Hobbes, por el contrario, por haber tenido la experiencia del conflicto de fanatismos rivales, estaba obsesionado por el miedo a la anarquía. Los filósofos liberales que surgieron después de la Restauración y adquirieron el dominio después de 1688, se dieron cuenta de ambos peligros; los molestaban tanto Strafford como los anabaptistas. Esto llevó a Locke a la doctrina de la división de poderes y de los equilibrios y frenos. En Inglaterra hubo una verdadera división de poderes mientras el rey tuvo influencia; luego, el Parlamento adquirió la supremacía y, por último, el Gabinete. En América, aún hay frenos y equilibrios, en cuanto el Congreso y el Tribunal Supremo pueden resistir a la Administración. En Alemania, Italia, Rusia y Japón el Gobierno tuvo aún más Poder que el que Hobbes creía deseable antes de la Segunda Guerra Mundial. En general, por consiguiente, en lo que respecta a los Poderes del Estado, el mundo ha seguido el camino que Hobbes deseaba, después de un largo período liberal durante el cual, al menos en apariencia, se iba moviendo en la dirección contraria. Parece evidente que las funciones del Estado tienen que seguir aumentando y que la resistencia al mismo debe ser cada día más difícil.

La razón que Hobbes alega para apoyar al Estado, a saber, que es la única alternativa a la anarquía es, fundamentalmente, válida. Un Estado puede, sin embargo, ser tan malo que la anarquía temporal parezca preferible a su continuación, como ocurrió en Francia en 1789 y en Rusia en 1917. Además, la tendencia de todo Gobierno a la tiranía no puede mantenerse en jaque a menos que los gobernantes sientan el temor a la rebelión. Los gobiernos serían peores de lo que son si la actitud de

sometimiento predicada por Hobbes fuera adoptada universalmente por los súbditos. Esto es verdad en la esfera política, donde los gobiernos tratarían, si pudieran, de hacerse personalmente inamovibles; es verdad en la esfera económica, donde tratarían de hacerse ricos ellos y sus amigos a expensas del público; es cierto en la esfera intelectual, donde suprimirían todo nuevo descubrimiento o doctrina que pareciese amenazar su Poder. Éstas son razones para no pensar sólo en el riesgo de la anarquía, sino también en el peligro de la injusticia y de la osificación inherente a la omnipotencia del Gobierno.

Los méritos de Hobbes aparecen con más claridad cuando le contrastamos con los anteriores teóricos de la política. Está completamente libre de superstición; no razona con lo que les ocurrió a Adán y Eva en el tiempo de la Caída. Es claro y lógico; su ética, acertada o equivocada, es completamente inteligible y no implica el empleo de ningún concepto dudoso. Aparte de Maquiavelo, que es mucho más limitado, es el primer escritor verdaderamente moderno sobre teoría política. Donde está equivocado, se equivoca por una excesiva simplificación, no porque la base de su pensamiento sea irreal y fantástica. Por esta razón aún es digno de ser refutado.

Sin criticar la metafísica o la ética de Hobbes, hay dos cosas que apuntar en contra suya. La primera, que siempre considera el interés nacional como un todo, y da por supuesto, tácitamente, que los intereses mayores de todos los ciudadanos son los mismos. No se da cuenta de la importancia de la lucha entre las diferentes clases, que Marx convierte en la causa principal del cambio social. Ello está relacionado con el supuesto de que los intereses del monarca son aproximadamente idénticos a los de sus súbditos. En tiempo de guerra hay una unificación de intereses, especialmente si la guerra es cruel, pero en tiempo de paz la pugna puede ser muy grande entre los intereses de una clase y los de otra. Desde luego, no siempre es cierto que, en tal situación, el mejor modo de evitar la anarquía sea predicar el Poder absoluto del soberano. Alguna concesión en el modo de compartir el Poder puede ser la única forma de evitar la guerra

civil. Esto debía haber sido obvio para Hobbes por la historia reciente de Inglaterra.

Otro punto en el que la doctrina de Hobbes es injustamente limitada es el que hace referencia a las relaciones entre los diferentes Estados. No hay ni una palabra en *Leviatán* que sugiera ninguna relación entre ellos, excepto las de guerra y conquista, con intervalos ocasionales de paz. Esto obedece, según sus principios, a la ausencia de un Gobierno internacional, pues las relaciones de los Estados están todavía en estado de naturaleza, que es el de la guerra de todos contra todos. Mientras haya anarquía internacional, no está de ningún modo claro que el aumento de eficiencia en los Estados separados lo sea en interés de la humanidad, puesto que ello aumentaría la ferocidad y poder destructivo de la guerra. Cada uno de los argumentos que aduce en favor del Gobierno, en la medida en que son válidos, lo son en favor del Gobierno internacional. Mientras los Estados nacionales existan y se combatan, sólo la ineficacia de los mismos puede preservar la especie humana. Perfeccionar la cualidad combativa de los distintos Estados sin tener ningún medio de impedir la guerra es el camino de la destrucción universal.

CAPÍTULO IX

Descartes

A René Descartes (1596-1650) se le considera habitualmente como el fundador de la filosofía moderna y, a mi juicio, justamente. Es el primer hombre de alta capacidad filosófica cuyo criterio está influido de modo profundo por la nueva física y la nueva astronomía. Si es cierto que conserva mucho del escolasticismo, tampoco acepta las bases establecidas por sus predecesores, sino que intenta construir un edificio filosófico completo *ex novo*. Esto no había ocurrido desde Aristóteles, y es un signo de la nueva confianza en sí mismo que resultó del progreso de la ciencia. Hay una frescura en su obra que no se hallará en ningún eminente filósofo anterior a Platón. Todos los filósofos intermedios eran maestros, con la superioridad profesional correspondiente a esa ocupación. Descartes escribe, no como un maestro, sino como un descubridor y explorador, afanoso por comunicar lo que ha encontrado. Su estilo es fácil y sin pedantería, dirigido a los hombres inteligentes del mundo más que a discípulos. Es, además, un estilo extraordinariamente excelente. Es una gran suerte para la filosofía moderna que su precursor tuviera tan admirable sentido literario. Sus sucesores, tanto en el continente como en Inglaterra, hasta Kant, conservan su carácter no profesional, y varios de ellos conservan algo de su mérito estilístico.

El padre de Descartes era consejero del Parlamento de Bretaña y poseía una modesta hacienda. Cuando Descartes heredó, a la muerte de su padre, vendió sus fincas e invirtió el dinero, obteniendo una renta de seis o siete mil francos al año. Se educó, de 1604 a 1612, en el colegio de jesuitas de La

Flèche, que parece haberle dado una base de matemática moderna mucho mejor que la que hubiera podido obtener en la mayor parte de las universidades de aquel tiempo. En 1612 fue a París, donde encontró la vida social fastidiosa y se retiró a un piso solitario en el Faubourg St. Germain, donde trabajó en geometría. No obstante, los amigos le descubrieron. Por este motivo, para asegurarse una tranquilidad más completa, se alistó en el ejército holandés (1617). Como Holanda estaba en paz en aquel tiempo, parece haber disfrutado dos años de meditación ininterrumpida. Sin embargo, la guerra de los Treinta Años le llevó a alistarse en el ejército bávaro (1619). Fue en Baviera, durante el invierno de 1619-1620, donde tuvo la experiencia que describe en el *Discours de la Méthode*. Como el tiempo era frío, se instaló[11] junto a una estufa por la mañana y se pasó todo el día meditando; según su propia confesión, su filosofía estaba medio terminada cuando salió de allí; pero no hay que tomarlo demasiado literalmente. Sócrates acostumbraba a meditar todo el día en la nieve, pero la mente de Descartes sólo trabajaba cuando tenía una temperatura cálida.

En 1621 abandonó las armas; después de una visita a Italia, se estableció en París en 1625. Pero de nuevo los amigos le visitaban antes de haberse levantado (raramente se levantaba antes de mediodía), por lo que en 1628 se incorporó al ejército que estaba sitiando La Rochela, la fortaleza hugonote. Cuando este episodio hubo terminado, decidió vivir en Holanda, probablemente para librarse del riesgo de la persecución. Era un hombre tímido, un católico militante, pero compartía las herejías de Galileo. Algunos creen que se había enterado de la primera condena (secreta) de Galileo, ocurrida en 1616. Sea como sea, decidió no publicar un libro extenso, *Le Monde*, en el que había trabajado. La razón era que este libro mantenía dos doctrinas heréticas: la rotación de la Tierra y la infinitud del Universo. (Este libro no se publicó nunca en su totalidad, aunque se publicaron algunos fragmentos después de su muerte).

Vivió en Holanda durante veinte años (1629-1649), con la excepción de unas breves visitas a Francia y una a Inglaterra, todas por asuntos de negocios. No es posible ponderar toda la importancia de Holanda en el siglo XVIII, como único país donde había libertad de especulación. Hobbes tuvo

que imprimir sus libros allí; Locke se refugió en ella durante los cinco peores años de la reacción en Inglaterra, antes de 1688; Bayle (el del *Diccionario,* 1695) tuvo necesidad de vivir allí, y Spinoza difícilmente hubiera podido realizar su obra en ningún otro país.

He dicho que Descartes era un hombre tímido, pero quizá sería más amable decir que deseaba que le dejaran en paz para hacer su obra sin ser molestado. Siempre lisonjeó a los eclesiásticos, especialmente a los jesuitas: no sólo mientras estaba bajo su poder, sino después de su emigración a Holanda. Su psicología es oscura, pero me inclino a pensar que era un católico sincero y deseaba persuadir a la Iglesia —tanto en interés de ésta como en el suyo— de que fuera menos hostil a la ciencia moderna de lo que se mostró en el caso de Galileo. Hay quienes creen que su ortodoxia era simplemente política, pero aunque esto es un punto de vista posible, no creo que sea el más probable.

Aún en Holanda se vio sometido a ataques vejatorios, no por parte de la Iglesia romana, sino de los fanáticos protestantes. Se decía que sus opiniones llevaban al ateísmo, y hubiera sido perseguido de no haber mediado el embajador de Francia y el príncipe de Orange. Habiendo fracasado este ataque, otro, menos directo, lo efectuaron unos años después las autoridades de la Universidad de Leyden, que prohibieron hacer mención de él, favorable ni desfavorable. De nuevo intervino el príncipe de Orange, y dijo a la universidad que no fuera tan estúpida. Esto sirve de ejemplo de lo que ganaron los países protestantes con la subordinación de la Iglesia al Estado y de la relativa debilidad de las Iglesias, que no eran internacionales.

Desgraciadamente, por mediación de Chanut, embajador de Francia en Estocolmo, Descartes mantuvo correspondencia con la reina Cristina de Suecia, mujer apasionada y docta que creía que, como soberana, tenía derecho a malgastar el tiempo de los grandes hombres. Descartes le envió un tratado sobre el amor, tema que hasta entonces había descuidado un poco. También le envió una obra sobre las pasiones del alma, que había compuesto originariamente para la princesa Isabel, hija del elector del Palatinado. Estos escritos indujeron a la reina a solicitar su presencia en la

corte; por último accedió Descartes, y Cristina le envió un barco de guerra para que se trasladara a Estocolmo (septiembre 1649). Resultó que ella quería recibir lecciones diariamente del filósofo, pero no podía disponer de tiempo, salvo a las cinco de la mañana. Este desusado madrugar, en el frío de un invierno escandinavo, no era lo más propio para un hombre delicado. Además, Chanut cayó enfermo de gravedad, y Descartes lo atendía. El embajador mejoró, pero Descartes cayó enfermo y murió en febrero de 1650.

Descartes no se casó, pero tuvo una hija natural que murió a los cinco años; éste fue, según dice, el mayor dolor de su vida. Siempre iba bien vestido y llevaba espada. No era laborioso; trabajaba pocas horas y leía poco. Cuando se fue a Holanda llevó pocos libros consigo, entre ellos la Biblia y Tomás de Aquino. Su obra parece haber sido hecha con gran concentración en períodos cortos, mas quizá, para guardar la apariencia de un aficionado distinguido, puede ser que haya tratado de aparentar que trabajaba menos de lo que en realidad trabajaba, pues de otro modo sus resultados parecen casi increíbles.

Descartes fue filósofo, matemático y hombre de ciencia. En filosofía y matemáticas su obra fue de importancia suprema; en ciencia, aunque estimable, no resultó tan buena como la de algunos de sus contemporáneos.

Su gran contribución a la geometría fue la invención de la geometría coordenada, aunque no del todo en su forma final. Empleó el método analítico, que supone resuelto un problema y examina las consecuencias de la suposición, y aplicó el álgebra a la geometría. En ambas cosas había tenido predecesores —en lo que respecta a la primera, incluso entre los antiguos—. Lo original suyo fue el empleo de las coordenadas, es decir, la determinación de la posición de un punto en un plano por su distancia de dos líneas dadas. No descubrió todo el poder de este método, pero hizo lo bastante para facilitar un progreso mayor. Desde luego, no fue ésta su única contribución a la matemática, sino la más importante.

El libro en que expuso la mayor parte de sus teorías científicas fue su *Principia philosophiae*, publicado en 1644. Hay, sin embargo, algunos otros importantes: *Essais philosophiques* (1637), trata de óptica y geometría, y

uno de sus libros se titula *De la formation du foetus*. Acogió con entusiasmo el descubrimiento de Harvey de la circulación mayor de la sangre y siempre tuvo la esperanza (aunque en vano) de hacer algún descubrimiento de importancia en medicina. Consideraba los cuerpos de hombres y animales como máquinas; a los animales los consideraba como autómatas, gobernados enteramente por las leyes de la física y exentos de sentido o conciencia. Los hombres son diferentes: tienen un alma, que reside en la glándula pineal. Aquí, el alma entra en contacto con los «espíritus vitales» y por medio de este contacto hay una interacción entre alma y cuerpo. La cantidad total de movimiento en el Universo es constante y, por consiguiente, no puede afectar al alma; pero puede alterar la *dirección* del movimiento de los espíritus vitales y, por ello, indirectamente, de otras partes del cuerpo.

Esta parte de su teoría fue abandonada por su escuela, primero por su discípulo holandés Geulincx y posteriormente por Malebranche y Spinoza. Los físicos descubrieron la conservación del momento, según lo cual la cantidad total de movimiento del mundo en cualquier *dirección* dada es constante. Esto demostró que la clase de acción de la mente sobre la materia que Descartes imaginaba era imposible. Suponiendo —como se suponía generalmente en la escuela cartesiana— que toda acción física es de la naturaleza del impacto, las leyes dinámicas bastan para determinar los movimientos de la materia y no hay lugar para ninguna influencia de la mente. Pero esto suscita una dificultad. Mi brazo se mueve cuando yo quiero que se mueva, pero mi querer es un fenómeno mental y el movimiento de mi brazo es un fenómeno físico. ¿Por qué, entonces, si alma y materia no pueden actuar recíprocamente, se conduce mi cuerpo *como si* mi mente lo dirigiera? Geulincx inventó una respuesta a esta pregunta, conocida por teoría de los «dos relojes». Supóngase que tenemos dos relojes que marchan perfectamente; siempre que uno de ellos marca la hora el otro da las campanadas, de modo que si miramos al uno y oímos al otro podría pensarse que el uno *hace* sonar al otro. Lo mismo ocurre con el alma y el cuerpo. Dios les da cuerda a los dos para que marchen acompasados, de modo que, en el caso de mi volición, leyes puramente físicas son las que

hacen mover a mi brazo, aunque mi voluntad no ha actuado realmente sobre mi cuerpo.

Había, desde luego, dificultades en esta teoría. En primer lugar, era muy extraña; en segundo lugar, puesto que la serie física estaba rígidamente determinada por leyes naturales, la serie mental, que corría paralela a ella, tenía que ser igualmente determinista. Si la teoría era válida, debía haber una especie de posible diccionario, en el que cada ocurrencia cerebral fuera traducida en la correspondiente ocurrencia mental. Un calculador ideal podía calcular la ocurrencia cerebral por las leyes de la dinámica e inferir la concomitante ocurrencia mental por medio del *diccionario*. Incluso sin el diccionario, el calculador podía inferir palabras y acciones, puesto que éstas son movimientos corporales. Esta tesis sería difícil de conciliar con la moral cristiana y el castigo del pecado.

No obstante, estas consecuencias no fueron inmediatamente evidentes. La teoría parecía tener dos méritos. La primera consecuencia hacía al alma, en un sentido, totalmente independiente del cuerpo, puesto que no era influida por él. La segunda permitía el principio general: «una sustancia no puede actuar sobre otra». Había dos sustancias, espíritu y materia, y éstas eran tan diferentes que una acción recíproca parecía inconcebible. La teoría de Geulincx explicaba la *apariencia* de la acción recíproca a la par que negaba su *realidad*.

En mecánica, Descartes acepta la primera ley del movimiento, según la cual un cuerpo abandonado a sí mismo se movería con velocidad constante en línea recta. Pero no hay ninguna acción a distancia, como más tarde en la teoría de la gravitación de Newton. No existe el vacío y no hay átomos; más aún, toda acción recíproca es de la naturaleza del impacto. Si supiéramos bastante, podríamos reducir la química y la biología a mecánica; el proceso por medio del cual una semilla se convierte en un animal o una planta es puramente mecánico. No hay necesidad de las tres almas de Aristóteles; sólo existe una de ellas, el alma racional, y ésa, solamente en el hombre.

Con la debida cautela, para evitar la censura teológica, Descartes desarrolla una cosmogonía, no distinta de las de algunos filósofos preplatónicos. «Sabemos —dice— que el mundo ha sido creado según el

Génesis, pero es interesante ver de qué forma *podía* haberse desarrollado naturalmente». Elabora una teoría de la formación de vórtices; alrededor del Sol hay un inmenso vórtice en la plétora, que lleva a los planetas en torno suyo. La teoría es ingeniosa, pero no puede explicar por qué las órbitas planetarias son elípticas y no circulares. Fue generalmente aceptada en Francia, donde sólo lentamente fue desplazada por la teoría newtoniana. Cotes, el editor de la primera edición inglesa de los *Principia* de Newton, arguye elocuentemente que la teoría del vórtice lleva al ateísmo, mientras que la de Newton requiere que Dios ponga a los planetas en movimiento en una dirección que no sea hacia el Sol. Por esta razón, concluye, debe ser preferido Newton.

Abordo ahora las dos obras de Descartes más importantes en lo que respecta a la pura filosofía. Éstas son: el *Discurso del método* (1637) y las *Meditaciones* (1642). Éstas se superponen y no es necesario estudiarlas aisladamente. En estos libros Descartes empieza por explicar el método de la «duda cartesiana» como se le ha llegado a llamar. Con el fin de tener una base firme para su filosofía se decide a dudar de todo lo que le sea posible dudar. Como prevé que el proceso puede necesitar algún tiempo, se decide mientras tanto a regular su conducta por las normas comúnmente admitidas; esto permitirá a su mente verse libre de las posibles consecuencias de sus dudas en relación con la práctica.

Empieza por el escepticismo en relación con los sentidos. ¿Puedo dudar, dice, de que me encuentro sentado aquí, al lado del fuego, en un salón? Sí, pues a veces he soñado que estaba aquí cuando en realidad estaba desnudo en la cama. (Los pijamas e incluso las camisas de dormir no se habían inventado aún). Además, los locos tienen a veces alucinaciones, de modo que es posible que yo pueda estar en un caso parecido.

Los sueños, sin embargo, como los pintores, nos presentan copias de cosas reales, por lo menos en lo que respecta a sus elementos. (Podemos soñar con un caballo alado, pero sólo porque hemos visto caballos y alas). Por consiguiente, la naturaleza corpórea en general, que implica cosas como extensión, magnitud y número, es menos fácil de ponerse en duda que las creencias respecto a cosas particulares. La aritmética y la geometría, que no

tratan de cosas particulares, son, por consiguiente, más ciertas que la física y la astronomía; son verdaderas incluso de objetos soñados, que no difieren de los reales en lo que respecta al número y a la extensión. Incluso respecto a la aritmética y a la geometría es posible, no obstante, la duda. Puede ser que Dios me haga cometer errores siempre que trato de contar los lados de un cuadrado o sumar 2 y 3. Quizá sea un error, hasta en la imaginación, atribuir tal malignidad a Dios, pero podía haber un demonio malo, no menos astuto y engañador que poderoso, que empleara toda su habilidad en extraviarme. Si hay tal demonio, puede ser que todas las cosas que yo veo sean sólo ilusiones que él emplea como trampas para mi credulidad.

Queda algo, sin embargo, de lo que no puedo dudar: ningún demonio, por astuto que sea, podría engañarme si yo no existiera. Puedo no tener *cuerpo*: éste podría ser una ilusión. Pero el pensamiento es diferente. «Mientras quería pensar que todo era falso, era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuera algo, y observando que esta verdad, *pienso, luego existo*, era tan sólida y tan cierta que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de derribarla, consideré que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que buscaba».[12]

Este pasaje es el núcleo de la teoría del conocimiento de Descartes y contiene lo más importante de su filosofía. La mayoría de los filósofos posteriores a Descartes han concedido importancia a la teoría del conocimiento y esto se debe en gran parte a él. «Pienso, luego existo», hace al pensamiento más cierto que la materia y a mi pensamiento (para mí) más verdadero que los de los otros. Hay de este modo, en toda la filosofía derivada de Descartes, una tendencia al subjetivismo y a considerar la materia como algo que sólo es cognoscible, si lo es, por deducción de lo que se sabe del pensamiento. Estas dos tendencias existen tanto en el idealismo del continente como en el empirismo británico; en el primero, de una manera triunfante, en el segundo, con pesar. Ha habido, en tiempos muy recientes, un intento de evadirse de este subjetivismo por la filosofía conocida con el nombre de instrumentalismo, pero de esto no voy a hablar ahora. Con esta excepción, la filosofía moderna ha aceptado en muy amplia

medida la formulación de problemas hecha por Descartes, mientras no acepta sus soluciones.

El lector recordará que San Agustín anticipó un argumento estrechamente parecido al del *cogito*. Sin embargo, no le concedió preeminencia, y el problema que con él trataba de resolver ocupó sólo una pequeña parte de sus pensamientos. La originalidad de Descartes, por lo tanto, debe admitirse, aunque consista menos en haber inventado el argumento que en darse cuenta de su importancia.

Habiéndose asegurado en esta forma una base firme, Descartes se lanza a la obra de reconstruir el edificio del conocimiento. El Yo, que se ha demostrado existe, ha sido deducido del hecho de que yo pienso; por consiguiente, yo existo mientras pienso, y sólo entonces. Si dejara de pensar no habría ninguna prueba de mi existencia. Yo soy una cosa que piensa, una sustancia cuya total naturaleza o esencia consiste en pensar y que no necesita ningún lugar o cosa material para su existencia. El alma, por consiguiente, es totalmente distinta del cuerpo y más fácil de conocer que el cuerpo; sería lo que es aunque no existiera ningún cuerpo.

Luego Descartes se pregunta a sí mismo: ¿por qué es el *cogito* tan evidente? Concluye que lo es sólo porque es claro y distinto. En vista de ello, adopta como norma general el principio: *Todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas*. Admite, sin embargo, que a veces hay dificultad en saber cuáles son estas cosas.

El *pensar* lo usa Descartes en un sentido muy amplio. «Una cosa que piensa —dice— es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, desea, imagina y siente; pues sentir, como ocurre en los sueños, es una forma de pensar. Puesto que el pensamiento es la esencia de la mente, la mente tiene que pensar siempre, incluso durante el sueño profundo».

Descartes reanuda ahora la cuestión de nuestro conocimiento de los cuerpos. Toma como ejemplo un pedazo de cera del panal. Ciertas cosas son evidentes a los sentidos: ésta sabe a miel, huele a flores, tiene un cierto color sensible, tamaño y forma, es dura y fría y si la golpeamos emite un sonido. Pero si la ponemos cerca del fuego, estas cualidades cambian, aunque la cera persiste; por consiguiente, lo que aparecía ante los sentidos

no era la cera misma. La cera misma está constituida por extensión, flexibilidad y movimiento, que son entendidas por la mente, no por la imaginación. La *cosa* que es la cera no puede ella misma ser sensible, puesto que está igualmente implicada en todas las apariencias de la cera para los diversos sentidos. La percepción de la cera «no es una visión o contacto, o imaginación, sino una inspección de la mente». Yo no *veo* la cera, como tampoco veo hombres en la calle cuando veo sombreros y levitas. «Yo entiendo por el solo poder del juicio, que reside en mi mente, lo que pensé que veía con mis ojos». El conocimiento por los sentidos es confuso y lo compartimos con los animales, pero ahora he despojado a la cera de sus vestidos y mentalmente la percibo desnuda. De mi ver razonablemente la cera, se sigue con certeza mi propia existencia, pero no la de la cera. El conocimiento de las cosas externas tiene que ser por la mente, no por los sentidos.

Esto conduce a una consideración de diferentes clases de ideas. «El más común de los errores —dice Descartes— es pensar que mis ideas son parecidas a las cosas exteriores». (La palabra *idea* incluye percepciones sensitivas, tal como la emplea Descartes). Las ideas *parecen* ser de tres clases: 1) las que son innatas, 2) las que son extrañas y vienen de fuera, y 3) las que son inventadas por mí. La segunda clase de ideas —lo suponemos naturalmente— son parecidas a los objetos exteriores. Supongamos esto, en parte porque la Naturaleza nos enseña a pensarlo así, en parte porque tales ideas vienen independientemente de la voluntad (es decir, por la sensación) y, por consiguiente, parece razonable suponer que una cosa extraña imprime su semejanza en mí. Pero ¿son estas razones buenas? Cuando hablo de «ser enseñado por la Naturaleza», sólo quiero dar a entender que tengo cierta inclinación a creerlo, no que yo lo vea por una luz natural. Lo que se ve por una luz natural no puede ser negado, pero una mera inclinación puede darse hacia lo que es falso. Y en cuanto a que las ideas procedentes de los sentidos son involuntarias, eso no es una razón, pues los sueños son involuntarios aunque vienen de dentro. Las razones para suponer que las ideas de los sentidos vienen de fuera no son, por consiguiente, convincentes.

Además, hay a veces dos ideas diferentes del mismo objeto exterior; verbigracia, el Sol tal como aparece a los sentidos y el Sol en el que creen los astrónomos. Éstas no pueden ser a la vez semejantes al Sol, y la razón muestra que viene directamente de la experiencia y tiene que ser la menos parecida de las dos.

Pero estas consideraciones no han agotado los argumentos escépticos que sembraban la duda sobre la existencia del mundo exterior. Esto sólo puede hacerse probando primero la existencia de Dios.

Las pruebas de Descartes de la existencia de Dios no son muy originales; en lo principal vienen de la filosofía escolástica. Éstas fueron mejor expuestas por Leibniz y omitiré el examen de las mismas hasta que lleguemos a él.

Cuando la existencia de Dios ha sido probada, lo demás se sigue con facilidad. Puesto que Dios es bueno, Él no actuará como el engañoso demonio al que Descartes imaginó como una razón para la duda. Ahora bien, Dios me ha dado tan fuerte inclinación a creer en los cuerpos, que sería un impostor si no los hubiera; por consiguiente, los cuerpos existen. Él tiene que haberme dado, además, la facultad de corregir los errores. Yo uso esta facultad cuando empleo el principio de que lo que es claro y distinto es verdadero. Esto me permite conocer las matemáticas y también la física, si recuerdo que debo conocer la verdad acerca de los cuerpos sólo por la mente, no con la mente y el cuerpo juntos.

La parte constructiva de la teoría del conocimiento de Descartes es mucho menos interesante que la anterior parte destructiva. Emplea toda clase de máximas escolásticas, tales como la de que un efecto no puede nunca tener más perfección que su causa, que se han librado en cierto modo del escrutinio crítico inicial. No se da ninguna razón para la aceptación de estas máximas, aunque son ciertamente menos evidentes por sí mismas que la de la propia existencia de uno, que es *probada* con un floreo de trompetas. Platón, San Agustín y Santo Tomás contienen la mayor parte de lo positivo en las *Meditaciones*.

El método de la duda crítica, aunque el mismo Descartes lo aplicara sólo con frialdad, fue de gran importancia filosófica. Está claro, como

cuestión de lógica, que sólo puede dar resultados positivos si el escepticismo se para en alguna parte. Si ha de haber conocimiento lógico y conocimiento empírico, tiene que haber dos clases de puntos de parada: los hechos indubitables y los principios indubitables de deducción. Los hechos indubitables de Descartes son sus propios pensamientos —usando *pensamiento* en el sentido más amplio posible—. «Yo pienso» es su premisa fundamental. Aquí la palabra *Yo* es realmente ilegítima; él debió exponer su premisa fundamental en la forma «hay pensamientos». La palabra *Yo* es gramaticalmente conveniente, pero no describe un dato. Cuando prosigue, diciendo: «Yo soy una *cosa* que piensa», está ya usando de una forma no crítica del aparato de categorías transmitidas por el escolasticismo. Él no prueba en ninguna parte que los pensamientos necesitan un pensador, ni hay razón para creer eso, salvo en un sentido gramatical. La decisión, sin embargo, de considerar los pensamientos más bien que los objetos exteriores como las primordiales certidumbres empíricas, fue muy importante y tuvo un profundo efecto en toda la filosofía siguiente.

En otros dos aspectos fue importante la filosofía de Descartes. Primero: llevó a su conclusión, o muy cerca de su conclusión, el dualismo de espíritu y materia que empezó con Platón y lo desarrolló, en gran parte por razones religiosas, la filosofía cristiana. Dejando a un lado los curiosos trabajos sobre la glándula pineal, que fueron desechados por los seguidores de Descartes, el sistema cartesiano presenta dos mundos paralelos e independientes —el del espíritu y el de la materia—, cada uno de los cuales puede ser estudiado sin referencia al otro. Que el espíritu no mueve al cuerpo fue una idea nueva, debida explícitamente a Geulincx, pero implícitamente a Descartes. Ésta tuvo la ventaja de hacer posible decir que el cuerpo no mueve al espíritu. Hay una importante discusión en las *Meditaciones*: por qué el espíritu siente *pesar* cuando el cuerpo tiene sed. La correcta respuesta cartesiana era que el cuerpo y el espíritu eran como dos relojes, y que cuando uno indicaba *sed* el otro indicaba *pesar*. Desde el punto de vista religioso había, sin embargo, un gran inconveniente para esta teoría, y esto me lleva a la segunda característica del cartesianismo a que he aludido antes.

En toda la teoría del mundo material, el cartesianismo era rígidamente determinista. Los organismos vivos, tanto como la materia inanimada, eran gobernados por las leyes físicas; no había ya necesidad, como en la filosofía aristotélica, de una entelequia o alma, para explicar el desarrollo de los organismos y los movimientos de los animales. El mismo Descartes permitía una pequeña excepción: un alma humana podía, por volición, alterar la dirección, aunque no la cantidad del movimiento de los espíritus vitales. Esto, sin embargo, era contrario al espíritu del sistema y resultaba contrario a las leyes de la mecánica; por consiguiente fue desechado. La consecuencia fue que todos los movimientos de la materia eran determinados por leyes físicas y, debido al paralelismo, los acontecimientos mentales tenían que ser igualmente determinados. Por consiguiente, los cartesianos se encontraron con dificultad respecto al libre albedrío. Y para los que prestaban más atención a la ciencia de Descartes que a su teoría del conocimiento, no fue difícil extender la teoría de que los animales eran autómatas: ¿por qué no decir lo mismo del hombre y simplificar el sistema haciendo de él un materialismo consecuente? Este paso fue dado de hecho en el siglo XVIII.

Hay en Descartes un dualismo no resuelto entre lo que aprendió de la ciencia contemporánea y el escolasticismo que le enseñaron en La Flèche. Esto le llevó a contradicciones, pero también le hizo más rico en ideas fructíferas de lo que hubiera podido haber sido un filósofo completamente lógico. La consecuencia podía haber hecho de él meramente el fundador de un nuevo escolasticismo, mientras que la inconsecuencia le convirtió en la fuente de dos importantes, pero divergentes, escuelas de filosofía.

CAPÍTULO X

Spinoza

Spinoza (1634-1677) es el más noble y el más amable de los grandes filósofos. Intelectualmente, algunos le han superado, pero éticamente es supremo. Como natural consecuencia, fue considerado, durante su vida y un siglo después de su muerte, como un hombre de una perversión aterradora. Judío de nacimiento, los judíos le excomulgaron. Los cristianos le aborrecieron igualmente; aunque toda su filosofía está dominada por la idea de Dios, el ortodoxo le acusaba de ateísmo. Leibniz, que le debía mucho, ocultaba su deuda, y se abstuvo cuidadosamente de decir una palabra en elogio suyo; llegó incluso a mentir respecto al grado de su conocimiento personal con el herético judío.

La vida de Spinoza fue muy sencilla. Su familia había ido a Holanda desde España, o quizá desde Portugal, para escapar de la Inquisición. El mismo Spinoza fue educado en el saber judío, pero se encontró con que le era imposible seguir siendo ortodoxo. Se le ofrecieron cien florines al año para que mantuviera ocultas sus dudas; cuando los rehusó, se intentó asesinarle; cuando esto falló, se le maldijo con todas las maldiciones del Deuteronomio y con la maldición que Eliseo pronunció contra los muchachos que, a consecuencia de ella, fueron despedazados por las osas. Pero Spinoza no fue atacado por ninguna osa. Vivió tranquilamente, primero en Amsterdam y luego en La Haya, ganándose la vida puliendo lentes. Sus necesidades eran pocas y sencillas, y toda su vida mostró una rara indiferencia por el dinero. Los pocos que le conocieron le amaban, aun en el caso de que desaprobaran sus principios. El Gobierno holandés, con su

acostumbrado liberalismo, toleró sus opiniones sobre las cuestiones teológicas, aunque en un tiempo fue mal visto políticamente por haberse puesto al lado de los Witt frente a la Casa de Orange. A la temprana edad de cuarenta y tres años murió de tisis.

Su obra principal, la *Ética*, fue publicada póstumamente. Antes de examinarla, debemos decir unas palabras acerca de sus otros dos libros, el *Tractatus Theologico-Politicus* y el *Tractatus Politicus*. El primero es una curiosa combinación de crítica bíblica y teoría política; el segundo se ocupa sólo de teoría política. En la crítica bíblica anticipa parcialmente Spinoza opiniones modernas, particularmente al asignar a varios libros del Viejo Testamento fechas muy posteriores a la asignada a los mismos por la tradición. Se esfuerza en todo el libro por demostrar que las Escrituras pueden ser interpretadas de modo compatible con una teología liberal.

La teoría política de Spinoza deriva, en lo esencial, de Hobbes, a pesar de la enorme diferencia temperamental que hay entre los dos hombres. Sostiene que en un estado de naturaleza no hay nada lícito ni ilícito, pues lo ilícito consiste en desobedecer la ley. Sostiene que el soberano no puede hacer nada ilícito, y coincide con Hobbes en que la Iglesia debe estar subordinada por entero al Estado. Se opone a toda rebelión, incluso contra un Gobierno malo, y pone los ejemplos de las perturbaciones de Inglaterra como prueba del daño que resulta de resistir por la fuerza a la autoridad. Pero difiere de Hobbes al considerar la democracia como la forma de Gobierno «más natural». También difiere de él al sostener que los súbditos no deben sacrificar *todos* sus derechos al soberano. En particular, considera importante la libertad de opinión. No comprendo del todo cómo se concilia esto con su criterio de que las cuestiones religiosas debe zanjarlas el Estado. Creo que cuando dice eso piensa que estas cuestiones debe zanjarlas el Estado más que la Iglesia; en Holanda, el Estado era mucho más tolerante que la Iglesia.

La *Ética* de Spinoza trata de tres materias diferentes. Empieza con la metafísica; continúa luego con la psicología de las pasiones y de la voluntad; finalmente formula una ética basada en la metafísica y en la psicología precedentes. La metafísica es una modificación de la de

Descartes, la psicología tiene reminiscencias de Hobbes, pero la ética es original y lo más valioso del libro. La relación de Spinoza con Descartes es en algunos aspectos semejante a la de Plotino con Platón. Descartes era un hombre polifacético, lleno de curiosidad intelectual, pero no estaba muy abrumado por la seriedad moral. Aunque inventó *pruebas* destinadas a apoyar las creencias ortodoxas, pudo haber sido empleado por los escépticos como Carnéades usó a Platón. Spinoza, aunque no dejaba de tener interés por la ciencia, e incluso escribió un tratado sobre el arco iris, se sentía principalmente atraído por los problemas religiosos y morales. Aceptó de Descartes y sus contemporáneos una física materialista y determinista y trató, dentro de la estructura de ésta, de hallar un lugar para el respeto y para una vida consagrada al Bien. Su intento fue grandioso y suscita admiración aun en aquellos que no lo creen acertado.

El sistema metafísico de Spinoza es del tipo iniciado por Parménides. Hay sólo una sustancia, «Dios o Naturaleza»; nada finito subsiste por sí mismo. Descartes admitía tres sustancias: Dios, espíritu y materia; es verdad que, incluso para él, Dios era, en un sentido, más sustancial que espíritu y materia, puesto que los había creado y podía, si quería, aniquilarlos. Pero salvo la relación con la omnipotencia de Dios, espíritu y materia eran dos substancias independientes, definidas, respectivamente, por los atributos de pensamiento y extensión. Para Spinoza no había nada de esto. Para él, pensamiento y extensión eran atributos de Dios. Dios tiene también un número infinito de otros atributos, puesto que Él tiene que ser en todos los aspectos infinito, pero esos otros son desconocidos para nosotros. Las almas individuales y los trozos separados de la materia son, para Spinoza, adjetivales; no son *cosas* sino, meramente, aspectos del Ser divino. No puede existir la inmortalidad personal en que creen los cristianos, sino sólo aquella inmortalidad impersonal que consiste en hacerse más y más uno con Dios. Las cosas finitas se definen por sus límites, físicos o lógicos, es decir, por lo que *no* son: «toda determinación es negación». Sólo puede haber un Ser que sea totalmente positivo, y tiene que ser absolutamente infinito. De esta forma se ve arrastrado Spinoza a un panteísmo completo y sin atenuaciones.

Todo, según Spinoza, es gobernado por una necesidad lógica absoluta. No hay libre albedrío en la esfera mental ni azar en el mundo físico. Todo lo que ocurre es una manifestación de la inescrutable naturaleza de Dios, y es, lógicamente, imposible que los acontecimientos fueran diferentes de lo que son. Esto lleva a dificultades en relación con el pecado, que los críticos no fueron remisos en señalar. Uno de ellos, observando que, según Spinoza, todo está decretado por Dios y es, por lo tanto, bueno, pregunta indignado: ¿Fue bueno que Nerón matara a su madre? ¿Fue bueno que Adán comiera la manzana? Spinoza responde que lo que era positivo en estos actos era bueno, y que sólo lo que era negativo era malo, pero la negación sólo existe desde el punto de vista de las criaturas finitas. En Dios, que es lo único completamente real, no hay negación y, por consiguiente, el mal en lo que a nosotros nos parecen pecados no existe cuando éstos son contemplados como partes del todo. Esta doctrina aunque, en una forma u otra, ha sido sostenida por muchos místicos, no puede claramente conciliarse con la doctrina ortodoxa del pecado y de la condenación. Se halla asociada a la total negación del libre albedrío formulada por Spinoza. Aunque nada polémico, Spinoza era demasiado honrado para ocultar sus opiniones, por más que fueran inaceptables para sus contemporáneos; la aversión a su doctrina no es, pues, sorprendente.

La *Ética* está redactada en el estilo de Euclides, con definiciones, axiomas y teoremas; todo lo que aparece detrás de los axiomas se supone que está rigurosamente demostrado por razonamiento deductivo. Esto hace difícil su lectura. Un estudiante moderno, que no puede suponer que existan *pruebas* rigurosas de las cosas que el filósofo declara afirmar, tiende a impacientarse con el detalle de las demostraciones que, en realidad, no vale la pena dominar. Basta con leer los enunciados de las proposiciones y estudiar los escolios, que contienen mucho de lo mejor de la *Ética*. Pero sería falta de comprensión censurar a Spinoza por su método geométrico. Estaba en la esencia de su sistema, tanto ética como metafísicamente, mantener que todo *podía* ser demostrado y, por consiguiente, era esencial presentar demostraciones. *Nosotros* no podemos aceptar su método porque no podemos aceptar su metafísica. No podemos creer que las mutuas

relaciones de las partes del Universo sean *lógicas*, porque sostenemos que las leyes científicas tienen que ser descubiertas por la observación, no por el razonamiento solo. Mas para Spinoza el método geométrico era necesario y estaba ligado con las partes más esenciales de su doctrina.

Llegamos ahora a la teoría de las emociones de Spinoza. Ésta viene después de una discusión metafísica sobre la naturaleza y origen del pensamiento, que lleva a la asombrosa proposición de que «el entendimiento humano tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios». Pero las pasiones, que son examinadas en el tercer libro de la *Ética*, nos distraen y oscurecen nuestra visión intelectual del todo. «Todo —se nos dice— en cuanto es en sí mismo, trata de persistir en su propio ser». De aquí surgen el amor, el odio y la lucha. La psicología del libro tercero es enteramente egoísta. «Quien concibe que el objeto de su odio es destruido, sentirá placer». «Si concebimos que alguien tiene deleite en algo que solamente una persona puede poseer, trataremos de hacer lo posible para que el hombre en cuestión no se posesione de ello». Pero incluso en este libro hay momentos en que Spinoza abandona la apariencia del cinismo demostrado matemáticamente, como cuando dice: «El odio aumenta al ser correspondido y puede, por otra parte, ser destruido por el amor». La autoconservación es el motivo fundamental de las pasiones, según Spinoza; pero ésta altera su carácter cuando nos damos cuenta de que lo que es real y positivo en nosotros es lo que nos une al todo y no lo que conserva la apariencia de separación.

Los dos últimos libros de la *Ética* titulados, respectivamente, «De la servidumbre humana, o la fuerza de las emociones» y «Del poder del entendimiento, o de la libertad humana» son los más interesantes. Somos esclavos en la medida en que lo que nos ocurre está determinado por causas exteriores y somos libres en la medida en que nos determinamos a nosotros mismos. Spinoza, como Sócrates y Platón, cree que toda acción ilícita es debida a error intelectual: el hombre que comprende de modo adecuado sus propias circunstancias actuará prudentemente, y será, incluso, feliz frente a lo que para otro representaría la desgracia. No hace ninguna llamada al desinterés; sostiene que el interés propio, en algún sentido, y más

particularmente la propia conservación, gobiernan toda la conducta humana. «Ninguna virtud puede ser concebida como previa a este intento de conservar el propio ser». Pero su concepción de lo que un hombre prudente elegiría como meta de su interés es diferente de la del egoísta ordinario: «El más alto bien de la mente es el conocimiento de Dios y la más alta virtud de la mente es conocer a Dios». Las emociones se llaman *pasiones* cuando brotan de ideas inadecuadas; las pasiones de los diferentes hombres pueden chocar, pero los hombres que viven en obediencia a la razón estarán de acuerdo. El placer es en sí mismo bueno, pero la esperanza y el temor son malos, lo mismo que la humildad y el arrepentimiento: «El que se arrepiente de una acción es doblemente perverso o enfermo». Spinoza considera el tiempo como irreal y, por consiguiente, todas las emociones que tienen que ver con un acontecimiento como futuro o como pasado, son contrarias a la razón. «En cuanto la mente concibe una cosa bajo el dictado de la razón, ésta es afectada igualmente, ya sea la idea de una cosa presente, pasada o futura».

Es una frase difícil, pero pertenece a la esencia del sistema de Spinoza, y haremos bien en detenernos un momento en ella. En la opinión popular, «es bueno todo lo que acaba bien»; si el Universo está mejorando gradualmente pensamos mejor de él que si está decayendo gradualmente, aunque la suma del bien y del mal sea igual en los dos casos. Nos sentimos más interesados por un desastre de nuestro tiempo que por uno de la época de Gengis Kan. Según Spinoza, esto es irracional. Cualquier cosa que ocurra, forma parte del eterno mundo intemporal tal como Dios lo ve; para Él la fecha no tiene importancia. El hombre prudente, en cuanto lo permite la limitación humana, se esfuerza por ver el mundo tal como Dios lo ve, *sub specie aeternitatis*, bajo el aspecto de la eternidad. Pero —se puede replicar— haríamos mucho mejor en preocuparnos más de las desgracias futuras, que pueden posiblemente evitarse, que de las calamidades pasadas, respecto a las cuales ya no podemos hacer nada. A este argumento responde el determinismo de Spinoza. Sólo la ignorancia nos hace pensar que podemos cambiar el futuro; lo que ha de ser será, y el futuro está fijado de modo tan inalterable como el pasado. Por eso es por lo que la esperanza y el temor se

condonan: ambos dependen de contemplar el futuro como algo incierto, así que nacen de la falta de sabiduría.

Cuando adquirimos, en la medida de lo posible, una visión del mundo análoga a la de Dios, lo vemos todo como una parte del conjunto e igualmente necesario para la bondad del todo. Por consiguiente «el conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado». Dios no tiene ningún conocimiento del mal, porque no hay ningún mal que tenga que ser conocido; la apariencia del mal sólo surge de considerar las partes del Universo como si fueran subsistentes por sí mismas.

El punto de vista de Spinoza se propone liberar a los hombres de la tiranía del temor. «Un hombre libre en lo menos que piensa es en la muerte; y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida». Spinoza vivió por completo de conformidad con este precepto. El último día de su vida estaba enteramente tranquilo, no exaltado, como Sócrates en el *Fedón*, sino conversando, como hubiera hecho cualquier otro día, sobre asuntos de interés para su interlocutor. A diferencia de otros filósofos, no sólo creía en sus propias doctrinas, sino que las practicaba; no sé de ninguna ocasión, a pesar de una gran provocación, en la que se viera arrastrado a la exaltación o a la cólera que su moral condenaba. En la controversia era cortés y razonable, sin molestar nunca, pero haciendo todo lo posible por persuadir.

En la medida en que lo que nos sucede nace de nosotros, es bueno; sólo lo que viene de fuera es malo para nosotros. «Como todas las cosas de las que un hombre es causa eficiente son necesariamente buenas, ningún mal puede sobrevenir a un hombre, salvo por causas externas». Es obvio, por ende, que nada malo puede ocurrirle al Universo como un todo, puesto que no está sujeto a causas externas. «Nosotros somos una parte de la naturaleza universal y seguimos su orden. Si tenemos un entendimiento claro y distinto de esto, esa parte de nuestra naturaleza que está definida por la inteligencia —en otras palabras, la parte mejor de nosotros mismos— asentirá seguramente en lo que nos sobrevenga, y en tal aquiescencia debemos tratar de persistir». En la medida en que un hombre es una parte renuente de un todo mayor, está en servidumbre, mas en la medida en que, por medio del

entendimiento, ha captado la única realidad del todo, es libre. Las consecuencias de su doctrina se desarrollan en el último libro de la *Ética*.

Spinoza no pone reparos a *todas* las emociones, como los estoicos; sólo pone reparos a las que son *pasiones*, es decir, a aquellas en que nosotros aparecemos ante nosotros mismos en poder de fuerzas exteriores. «Una emoción que es una pasión deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos una idea clara y distinta de ella». Comprender que todas las cosas son necesarias ayuda a la mente a adquirir poder sobre las emociones. «El que clara y distintamente se entiende a sí mismo y a sus emociones, ama a Dios, y tanto más cuanto más se comprende a sí mismo y sus emociones». Esta proposición nos introduce en el «amor intelectual de Dios», en que consiste la sabiduría. El amor intelectual de Dios es una unión de pensamiento y emoción: consiste —creo que puede decirse así— en el pensamiento verdadero combinado con el goce de la aprehensión de la verdad. Todo goce del pensamiento verdadero forma parte del amor intelectual de Dios, pues éste no contiene nada negativo, y es, en consecuencia, verdaderamente parte del todo, no sólo aparentemente, como lo son las cosas fragmentarias, tan separadas en el pensamiento hasta parecer malas.

He dicho hace un momento que el amor intelectual de Dios implica la alegría, pero quizá esto sea un error, pues Spinoza dice que a Dios no le afecta ninguna emoción de placer o de pesar, y dice también que «el amor intelectual de la mente hacia Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo». Creo, sin embargo, que hay algo en el *amor* intelectual, que no es mero intelecto; quizá el goce implícito, en esto se considera como algo superior al placer.

«El amor a Dios —se nos dice— debe ocupar el primer lugar en la mente». He omitido las demostraciones de Spinoza, pero, al hacerlo así, he dado una visión incompleta de su pensamiento. Como la prueba de la anterior proposición es corta, la citaré entera; el lector puede, luego, suplir con la imaginación las pruebas de las otras proposiciones. La prueba de esta proposición es como sigue:

«Pues este amor está asociado con todas las modificaciones del cuerpo (v. 14) y está alimentado por todas ellas (v. 15); por consiguiente (v. 11), debe ocupar el primer lugar en la mente, Q. E. D».

De las proposiciones aludidas en esta prueba, la v. 14 dice: «La mente puede comprobar que todas las modificaciones corporales o imágenes de cosas pueden ser referidas a la idea de Dios»; la v. 15 establece: «El que claramente y distintamente se entiende a sí mismo y a sus emociones ama a Dios, y tanto más en la proporción en que se entiende a sí y sus emociones»; la v. 11 establece: «Una Imagen mental es más frecuente en la medida en que alude a más objetos, o es más frecuentemente vivida y ocupa más la mente».

La *prueba* citada arriba podía exponerse así: Todo incremento en la comprensión de lo que nos ocurre consiste en referir los acontecimientos a la idea de Dios, puesto que, en verdad, todo es parte de Dios. Esta comprensión de todas las cosas como parte de Dios *es* amor de Dios. Cuando *todos* los objetos sean referidos a Dios, la idea de Dios ocupará totalmente el entendimiento.

Así, la afirmación de que el «amor de Dios debe ocupar el primer lugar en la mente» no es primariamente una exhortación moral, sino una exposición de lo que tiene que ocurrir inevitablemente a medida que adquirimos comprensión.

Se nos dice que nadie puede odiar a Dios, pero por otra parte, «el que ama a Dios no puede tratar de que Dios le ame a él a su vez». Goethe, que admiraba a Spinoza sin siquiera empezar a entenderle, consideró esta proposición como un ejemplo de abnegación. No es nada de eso, sino una consecuencia lógica de la metafísica de Spinoza. Él no dice que un hombre no *debe* desear que Dios le ame; dice que un hombre, que ama a Dios, *no puede* desear que Dios le ame. Esto aparece claro en la prueba, que dice: «Pues si un hombre intentara eso, desearía (v. 17, cor.) que Dios, a quien él ama, no fuera Dios y, consiguientemente, desearía sentir dolor (III, 19), lo que es absurdo (III, 28)». La v. 17 es la proposición ya aludida, que dice que Dios no tiene pasiones, ni placeres, ni penas; el corolario aludido deduce que Dios no ama ni odia a nadie. También aquí lo implicado no es

un precepto moral, sino una necesidad lógica: un hombre que amara a Dios y deseara que Dios le amara a él estaría deseando sentir dolor, «lo que es absurdo».

La afirmación de que Dios puede no amar a nadie, no debía considerarse contradictoria a la afirmación de que Dios se ama a Sí mismo, puesto que es posible sin falsa creencia; y en todo caso el amor intelectual es una clase muy especial de amor.

En este punto nos dice Spinoza que nos ha dado ahora «todos los remedios contra las emociones». El gran remedio está en las ideas claras y distintas respecto a la naturaleza de las emociones y de su relación con las causas externas. Hay una mayor ventaja en el amor de Dios comparado con el amor de los seres humanos: «La falta de salud espiritual y las desventuras pueden, generalmente, atribuirse al amor excesivo de algo que está sujeto a muchas variaciones». Pero el conocimiento claro y distinto «suscita un amor hacia una cosa inmutable y eterna», y tal amor no tiene el carácter turbulento e inquietante del amor hacia un objeto que es pasajero y cambiante.

Aunque la supervivencia personal después de la muerte es una ilusión hay, sin embargo, en la mente humana algo que es eterno. La mente puede sólo imaginar o recordar mientras el cuerpo existe, pero hay en Dios una idea que expresa la esencia de este o de aquel cuerpo humano bajo la forma de eternidad, y esta idea es la parte eterna de la mente. El amor intelectual de Dios, cuando es experimentado por un individuo, está contenido en esta parte eterna de la mente.

La beatitud, que consiste en el amor a Dios, no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma; no nos gozamos en ella porque dominamos nuestros deseos, sino que dominamos nuestros deseos porque nos gozamos en ella.

La *Ética* termina con estas palabras:

«El hombre sabio, en la medida en que es considerado como tal, apenas sufre una turbación de espíritu, pues siendo consciente en sí mismo, de Dios y de las cosas, por cierta necesidad eterna, nunca deja de serlo, sino que siempre posee la verdadera aquiescencia de su espíritu. Si el camino que he

indicado como conducente a este resultado parece excesivamente difícil puede, no obstante, ser descubierto. Tiene que ser difícil, puesto que rara vez se le encuentra. ¿Cómo sería posible, si la salvación estuviera al alcance inmediato de nuestra mano, y pudiera hallarse sin gran esfuerzo, que la descuidaran casi todos los hombres? Pero todas las cosas excelentes son tan difíciles como raras».

Para formar un juicio crítico de la importancia de Spinoza como filósofo es necesario distinguir su ética de su metafísica y considerar qué parte de la primera puede sobrevivir a la negación de la segunda.

La metafísica de Spinoza es el mejor ejemplo de lo que puede llamarse *monismo lógico*, es decir, la doctrina de que el mundo como conjunto es una sola sustancia, ninguna de cuyas partes es capaz, lógicamente, de existir sola. La base principal de esta opinión es la creencia de que cada proposición tiene un solo sujeto y un solo predicado, lo que nos lleva a la conclusión de que relaciones y pluralidad tienen que ser ilusorias. Spinoza pensaba que la naturaleza del mundo y de la vida humana podían ser deducidas lógicamente en axiomas evidentes por sí mismos; nosotros debiéramos estar tan resignados ante los acontecimientos como ante el hecho de que dos y dos son cuatro, puesto que aquéllos son igualmente el resultado de la necesidad lógica. El conjunto de su metafísica es imposible de aceptar; es incompatible con la lógica moderna y con el método científico. Los *hechos* tienen que ser descubiertos por la observación, no por el razonamiento; cuando inducimos con éxito el futuro, lo hacemos por medio de principios que no son lógicamente necesarios, sino que han sido sugeridos por datos empíricos. Y el concepto de sustancia, sobre el que se basa Spinoza, es un concepto que ni la ciencia ni la filosofía pueden aceptar hoy.

Pero cuando llegamos a la ética de Spinoza sentimos —o por lo menos, lo siento yo— que algo, aunque no todo, puede ser aceptado, incluso cuando ha sido rechazado el fundamento metafísico. Hablando en términos generales, Spinoza se ha preocupado de mostrarnos cómo es posible vivir noblemente, aun cuando reconozcamos los límites del poder humano. Él mismo, con su doctrina de la necesidad, hace estos límites más estrechos de

lo que son, pero cuando indubitablemente existen las máximas de Spinoza son, quizá, las mejores posibles. Tomemos, por ejemplo, la muerte: nada de lo que un hombre puede hacer le hará inmortal, y es, por lo tanto, vano perder tiempo en lamentaciones y temores respecto al hecho de que tenemos que morir. Estar obsesionado con el miedo a la muerte es una especie de esclavitud; Spinoza tiene razón al decir que «el hombre libre en lo menos que piensa es en la muerte». Pero aun en este caso, sólo es la muerte en general la que debe ser tratada de ese modo; la muerte por cualquier enfermedad determinada debe, en lo posible, evitarse, sometiéndose a los cuidados médicos. Lo que, aun en este caso, hemos de eludir es cierto tipo de preocupación o terror; las medidas necesarias han de tomarse con tranquilidad y nuestros pensamientos habrían de dirigirse, en lo posible, a otros asuntos. Las mismas consideraciones se aplican a todas las demás desventuras puramente personales.

Pero ¿qué ha de hacerse respecto a las desventuras de las personas a quienes amamos? Consideremos algunas de las cosas que han de ocurrir probablemente en nuestro tiempo a los habitantes de Europa o China. Supongamos que uno es judío y que nuestra familia ha sido asesinada. Supongamos que es uno trabajador clandestino contra los nazis y que han fusilado a nuestra mujer porque no les ha sido posible cogernos a nosotros. Supongamos que a vuestro marido, por algún crimen puramente imaginario, lo han enviado a trabajos forzados en el Ártico, y ha muerto de sufrimientos y de hambre. Supongamos que a vuestra hija la han violado y luego la han asesinado los soldados enemigos. ¿Se debe, en estas circunstancias, conservar una calma filosófica?

Si seguís las enseñanzas de Cristo diréis: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». He conocido a cuáqueros que podían haber dicho esto sincera y profundamente y a quienes yo admiraba porque podían hacerlo. Pero antes de prodigar la admiración debe uno asegurarse de que el infortunio se siente tan profundamente como debe serlo. No se puede aceptar la actitud de algunos de los estoicos, que decían: «¿Qué me importa si mi familia sufre? Yo puedo todavía ser virtuoso». El principio cristiano «Amad a vuestros enemigos» es bueno, pero el principio estoico, «Sed

indiferentes respecto a vuestros amigos» es malo. Y el principio cristiano no inculca la calma, sino un amor ardiente, incluso hacia el peor de los hombres. No hay nada que decir contra él, salvo que es demasiado difícil para la mayoría de nosotros practicarlo sinceramente.

La reacción primitiva contra tales calamidades es la venganza. Cuando Macduff se entera de que su mujer y sus hijos han sido muertos por Macbeth resuelve matar por sí mismo al tirano. Esta reacción todavía la admira la mayoría de la gente, cuando la injuria es grande y de tal calibre que es capaz de suscitar el horror moral en personas desinteresadas. Tampoco puede ser condenada totalmente, pues es una de las fuerzas generadoras del castigo, y el castigo es a veces necesario. Además, desde el punto de vista de la salud mental, el impulso de venganza es, probablemente, tan fuerte que si no se le permitiese una salida, todo el concepto de un hombre sobre la vida podría llegar a trastornarse, y ser más o menos perturbado. Esto no es verdad universalmente, pero es verdad en un considerable tanto por ciento de casos. Mas por otra parte, debe decirse que la venganza es un motivo muy peligroso. En la medida en que la sociedad lo admite, permite a un hombre ser el juez de su propia causa, que es exactamente lo que la ley trata de impedir. Además, es habitualmente un motivo excesivo; trata de infligir más castigo del deseable. La tortura, por ejemplo, no debía ser castigada con tortura, pues el hombre enloquecido por el deseo de venganza consideraría una muerte sin dolor demasiado buena para el objeto de su odio. Además —y es aquí donde Spinoza está en lo justo—, una vida dominada por una sola pasión es una vida estrecha, incompatible con toda clase de sabiduría. La venganza como tal no es, pues, la mejor reacción contra la ofensa.

Spinoza diría lo que dicen los cristianos o todavía algo más. Para él, todo pecado es debido a la ignorancia; él los «perdonaría, porque no saben lo que hacen». Pero os haría evitar la limitada esfera donde, en su opinión, surge el pecado, y os instaría, incluso bajo el peso de los mayores infortunios, a impedir encerraros en el mundo de vuestro dolor; os haría comprenderlo, viéndolo en relación con sus causas y como una parte del orden total de la naturaleza. Como hemos visto, cree que el odio puede ser

superado por el amor: «El odio aumenta al ser correspondido y puede, por otra parte, ser destruido por el amor; el odio completamente vencido por el amor, se convierte en amor, y el amor es a consecuencia de ello mayor que si no lo hubiera precedido el odio». Desearía poder creer esto, pero no puedo, salvo en casos excepcionales, cuando la persona que odia está completamente a merced de la persona que se niega a odiar a su vez. En tales casos, la sorpresa de no ser castigado puede tener un efecto reformador. Pero mientras el perverso tiene poder, no es muy útil asegurarle que no se le odia, puesto que atribuirá vuestras palabras a un motivo torpe. Y no podéis privarle del poder por la no resistencia.

El problema para Spinoza es más fácil que para el que no tiene ninguna fe en la bondad última del Universo. Spinoza cree que, si uno ve las propias desventuras como son en realidad, como parte de la concatenación de causas que se extienden desde el principio de los tiempos hasta el final, verá que son solamente desventuras personales, no del Universo, respecto del cual son meras discordancias momentáneas que sólo sirven para realzar la armonía final. Yo no puedo aceptar esto; creo que los sucesos particulares son lo que son y no se hacen diferentes por su absorción en el conjunto. Cada acto de crueldad es eternamente una parte del Universo: nada de lo que ocurra posteriormente puede hacer que ese acto sea bueno en vez de malo, o pueda conferir perfección al conjunto del cual forma parte.

No obstante, cuando vuestro destino es tener que soportar algo que es (o que os parece) peor que la suerte ordinaria de la humanidad, el principio de Spinoza de pensar en el conjunto o, en todo caso, en materias de más amplitud que vuestro propio dolor, es útil. Hay incluso veces en que es confortador pensar que la vida humana, con todo lo que contiene de mal y de sufrimiento, es una parte infinitesimal de la vida del Universo. Tales reflexiones pueden no ser suficientes para constituir una religión, pero en un mundo lleno de dolor son una ayuda para el buen sentido y un antídoto contra la parálisis de la desesperación extrema.

CAPÍTULO XI

Leibniz

Leibniz (1646-1716) ha sido uno de los intelectos supremos de todos los tiempos, pero como ser humano no fue admirable. Tenía, ciertamente, las virtudes que desearíamos encontrar en un informe sobre un empleado en perspectiva: era laborioso, económico, sobrio y honrado en cuestiones de dinero. Pero estaba totalmente desprovisto de aquellas superiores virtudes filosóficas que son tan notables en Spinoza. Su mejor pensamiento no era apropiado para ganarle popularidad, y dejó los papeles en que lo recogía inéditos en su pupitre. Lo que publicó estaba destinado a obtener la aprobación de los príncipes y de las princesas. La consecuencia es que hay dos sistemas de filosofía que pueden considerarse representativos de Leibniz: uno, que él proclamó, era optimista, ortodoxo, fantástico y superficial; el otro, que ha sido extraído lentamente de sus manuscritos por editores muy recientes, era profundo, coherente, en gran medida spinozista y asombrosamente lógico. Fue el Leibniz popular el que inventó la doctrina de que éste es el mejor de todos los mundos posibles (a la que F. H. Bradley añadió la sardónica coletilla: «y en el cual todo es un mal necesario»); fue este Leibniz el que Voltaire caricaturizó en el doctor Pangloss. Sería antihistórico ignorar a este Leibniz, pero el otro tiene una importancia filosófica mucho mayor.

Leibniz nació dos años antes del final de la guerra de los Treinta Años, en Leipzig, donde su padre era profesor de filosofía moral. En la universidad estudió Derecho, y en 1666 obtuvo el grado de doctor en Altdorf, donde se le ofreció una cátedra, que rehusó, diciendo que «tenía

cosas muy diferentes en perspectiva». En 1667 entró al servicio del arzobispo de Mainz que, como otros príncipes alemanes del Oeste, estaba paralizado por el miedo a Luis XIV. Con la aprobación del arzobispo, Leibniz trató de persuadir al rey francés para que invadiera Egipto en lugar de Alemania, pero se encontró con la cortés indicación de que, después de la época de San Luis, la guerra santa contra el infiel había pasado de moda. Su proyecto no fue conocido del público hasta que fue descubierto por Napoleón cuando ocupó Hannóver en 1803, cuatro años después de su propia y fracasada expedición a Egipto. En 1672, en relación con este proyecto, Leibniz fue a París, donde pasó la mayor parte de los cuatro años siguientes. Sus contactos en París fueron de gran importancia para su desenvolvimiento intelectual, pues París, en aquel tiempo, llevaba la dirección del mundo en filosofía y matemáticas. Fue aquí, en 1675-1676, donde inventó el cálculo infinitesimal, ignorando la anterior, aunque inédita obra de Newton sobre la misma cuestión. La obra de Leibniz fue publicada por vez primera en 1684, y la de Newton en 1687. La consiguiente disputa sobre la prioridad fue desafortunada y deshonrosa para ambas partes.

Leibniz era algo mezquino en cuanto al dinero. Cuando alguna dama de la corte se casaba, acostumbraba a hacerle lo que él llamaba un «regalo de boda», consistente en máximas útiles que terminaban con el consejo de no abandonar el lavado ahora que había conseguido un marido. La Historia no nos dice si las novias quedaban agradecidas.

En Alemania habían enseñado a Leibniz una filosofía aristotélica neoescolástica, de la que conservó algo durante toda su vida. Pero en París conoció el cartesianismo y el materialismo de Gassendi, que influyeron sobre él; en esta época, nos dice, abandonó las «escuelas triviales», aludiendo con ello al escolasticismo. En París conoció a Malebranche y a Arnauld, el jansenista. La última influencia importante sobre su filosofía fue la de Spinoza, al que visitó en 1676. Pasó un mes en frecuentes discusiones con él y conoció parte de la *Ética* en manuscrito. Años después se unió a los que desacreditaban a Spinoza y quitó importancia a sus encuentros con él, diciendo que lo había visto una vez y que Spinoza le había contado algunas buenas anécdotas sobre política.

Su relación con la Casa de Hannóver, a cuyo servicio permaneció todo el resto de su vida, empezó en 1673. A partir de 1680 fue su bibliotecario en Wolfenbuttel, y estuvo empleado oficialmente en la redacción de la historia de Brunswick. Había llegado al año 1009 de esta historia cuando murió. La obra no fue publicada hasta 1843. Empleó algún tiempo en la formación de un proyecto para la unión de las Iglesias, pero éste fracasó. Fue a Italia para obtener pruebas de que los duques de Brunswick estaban relacionados con la familia de Este. Mas a pesar de estos servicios, fue postergado en Hannóver cuando Jorge I fue rey de Inglaterra, siendo la principal razón de ello su polémica con Newton que le atrajo la enemistad de Inglaterra. No obstante, la princesa de Gales, según dijo a todos sus corresponsales, estuvo a su lado frente a Newton. A pesar del favor de ésta, murió olvidado.

La filosofía popular de Leibniz puede hallarse en la *Monadología* y en los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, una de las cuales (no se sabe cuál) escribió para el príncipe Eugenio de Saboya, colega de Malborough. La base de su optimismo teológico está expresada en la *Teodicea*, que escribió para la reina Carlota de Prusia. Empezaré por la filosofía expuesta en estos escritos y luego continuaré con su obra más sólida, que dejó sin publicar.

Como Descartes y Spinoza, Leibniz basó su filosofía en la noción de sustancia, pero difería radicalmente de ellos en lo que respecta a la relación de espíritu y materia y en lo referente al número de sustancias. Descartes admitía tres sustancias: Dios, espíritu y materia; Spinoza admitía solamente a Dios. Para Descartes, la extensión es la esencia de la materia; para Spinoza, la extensión y el pensamiento son atributos de Dios. Leibniz sostenía que la extensión no puede ser un atributo de la sustancia. Su argumento era que la extensión envuelve la pluralidad y sólo puede pertenecer, por lo tanto, a un agregado de sustancias; cada sustancia aislada tiene que ser inextensa. Él creía, por consiguiente, en un número infinito de sustancias, que llamó *mónadas*. Cada una de éstas tendría algunas de las propiedades de un punto físico, pero sólo cuando se las consideraba abstractamente; de hecho, cada mónada es un alma. Esto se sigue, naturalmente, del hecho de rechazar la extensión como un atributo de la

sustancia; el único atributo restante, esencial, posible parecía ser el pensamiento. De este modo, Leibniz se vio arrastrado a negar la realidad de la materia y a sustituirla por una familia infinita de almas.

La doctrina de que las sustancias no pueden afectarse recíprocamente, desarrollada por los seguidores de Descartes, fue conservada por Leibniz y condujo a curiosas consecuencias. Ninguna pareja de mónadas, sostenía, puede tener nunca ninguna relación causal entre sí; cuando parece que la tienen, las apariencias son engañosas. Las mónadas, según decía, no tienen *ventanas*. Esto acarreaba dos dificultades: una, en dinámica, donde los cuerpos parecen afectarse unos a otros, especialmente en el choque; la otra, en relación con la percepción, que parece ser un efecto del objeto percibido sobre el que lo percibe. Dejaremos a un lado por ahora la dificultad dinámica y examinaremos sólo la cuestión de la percepción. Leibniz sostenía que cada mónada refleja el Universo, no porque éste le afecte, sino porque Dios le ha dado una naturaleza que produce espontáneamente este resultado. Hay una «armonía preestablecida» entre los cambios de una mónada y los de otra, que produce la apariencia de una acción recíproca. Esto es claramente una extensión de los dos relojes, que suenan al mismo tiempo porque los dos marcan perfectamente la hora. Leibniz tiene un número infinito de relojes, todos ordenados por el Creador para sonar en el mismo instante, no porque unos influyan sobre otros, sino porque cada uno de ellos es un mecanismo de una exactitud perfecta. A los que consideran extraña la armonía preestablecida, recaba su atención Leibniz sobre la admirable prueba que facilita la existencia de Dios.

Las mónadas forman una jerarquía, en la que algunas son superiores a otras en la claridad y distinción con que reflejan el Universo. En todas hay algún grado de confusión en la percepción, pero la cuantía de la confusión cambia según la dignidad de la mónada de que se trate. Un cuerpo humano está compuesto enteramente de mónadas, cada una de las cuales es un alma y cada una de las cuales es inmortal, pero hay una mónada dominante que es la que se llama *el* alma del hombre, de cuyo cuerpo forma parte. Esta mónada es dominante no sólo en el sentido de que tiene percepciones más claras que las otras, sino también en otro sentido. Los cambios que se

realizan en un cuerpo humano (en circunstancias ordinarias) ocurren a causa de la mónada dominante: cuando mi brazo se mueve, el propósito servido por el movimiento está en la mónada dominante, es decir, en mi mente, no en las mónadas que componen mi brazo. Ésta es la verdad de lo que aparece ante el sentido común como el dominio de mi voluntad sobre mi brazo.

El espacio, tal como aparece ante los sentidos y tal como es supuesto en la física, no es real, pero tiene una contrapartida real, o sea la disposición de las mónadas en un orden tridimensional, según el punto de vista desde el cual reflejan el mundo. Cada mónada ve el mundo desde cierta perspectiva que le es peculiar; en este sentido podemos hablar, algo imprecisamente, de la mónada, como que tiene una posición espacial.

Aceptando esta manera de hablar, podemos decir que no existe el vacío; cada posible punto de vista está ocupado por una mónada real, y sólo por una. No hay dos mónadas que sean exactamente iguales; éste es el principio de Leibniz de la «identidad de indiscernibles».

Contrastando con Spinoza, Leibniz insiste mucho en el libre albedrío permitido por su sistema. Tiene un «principio de razón suficiente», según el cual nada ocurre sin una razón; pero cuando nos ocupamos de los agentes libres, las razones para sus acciones «predisponen sin necesidad». Lo que hace un ser humano siempre tiene un motivo, pero la razón suficiente de su acción no tiene necesidad lógica. Eso, al menos, es lo que dice Leibniz cuando escribe popularmente, pero como veremos, tenía otra doctrina que se guardó para sí, después de ver que Arnauld la consideró chocante.

Las acciones de Dios tienen el mismo tipo de libertad. Él siempre actúa del mejor modo, pero no se halla bajo ninguna coerción lógica para hacerlo. Leibniz coincide con Santo Tomás en que Dios no puede actuar de modo contrario a las leyes de la lógica, pero que Él puede decretar cuanto sea lógicamente posible y que esto le permite una gran amplitud de posibilidades.

Leibniz llevó a su forma final las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. Estas pruebas tenían una historia larga; comienzan con Aristóteles, o incluso con Platón; son formalizadas por los escolásticos y una de ellas, el

argumento ontológico, fue inventada por San Anselmo. Este argumento, aunque rechazado por Santo Tomás, fue renovado por Descartes. Leibniz, cuya habilidad lógica era suprema, expuso los argumentos de una forma más perfecta que nunca. Ésta es la razón que nos mueve a examinarlos al tratar de él.

Antes de examinar los argumentos en detalle, conviene tener en cuenta que los teólogos modernos no se basan ya en ellos. La teología medieval es un producto del intelecto griego. El Dios del Antiguo Testamento es un Dios de poder; el Dios del Nuevo Testamento es también un Dios de amor; pero el Dios de los teólogos, desde Aristóteles hasta Calvino, es un Dios cuya apelación es intelectual: su existencia resuelve ciertos enigmas que de otro modo crearían dificultades de argumentación en la comprensión del Universo. Esta deidad que aparece al fin de un razonamiento, como la prueba de una proposición en geometría, no satisfizo a Rousseau, que volvió a un concepto de Dios más afín al de los Evangelios. En lo fundamental, los teólogos modernos, especialmente los protestantes, han seguido en este punto a Rousseau. Los filósofos han sido más conservadores: en Hegel, Lotze y Bradley persisten los argumentos de tipo metafísico, a pesar de que Kant declarara haber demolido tales argumentos de una vez para siempre.

Los argumentos de Leibniz respecto a la existencia de Dios son cuatro: 1.º, el argumento ontológico; 2.º, el argumento cosmológico; 3.º, el argumento de las verdades eternas, y 4.º, el argumento de la armonía preestablecida, que puede ser generalizado en el argumento del plan o argumento fisicoteológico, como lo llama Kant. Examinaremos estos argumentos sucesivamente.

El argumento ontológico se basa en la distinción entre existencia y esencia. Cualquier persona o cosa —se sostiene—, por una parte, existe, y por otra, tiene ciertas cualidades que constituyen su *esencia*. Hamlet, aunque no existe, tiene cierta esencia: es melancólico, indeciso, ingenioso, etc. Cuando describimos una persona, la cuestión de si es real o imaginaria continúa pendiente, por minuciosa que sea nuestra descripción. Esto se expresa en lenguaje escolástico, diciendo que, en el caso de cualquier

sustancia finita, su esencia no implica su existencia. Pero en el caso de Dios, definido como el Ser más perfecto, San Anselmo, seguido por Descartes, mantiene que la esencia implica la existencia, basándose en que un Ser que posee todas las demás perfecciones, es mejor si existe que si no existe, de lo que se sigue que, si no existe, no es el mejor Ser posible.

Leibniz no acepta ni rechaza totalmente este argumento; necesita ser completado, según dice, con la prueba de que el Dios, así definido, es posible. Él compuso una prueba de que la idea de Dios es posible, que mostró a Spinoza cuando le vio en La Haya. Esta prueba define a Dios como el Ser más perfecto, es decir, como el sujeto de todas las perfecciones y se define la perfección como una «cualidad simple que es positiva y absoluta y que expresa sin límites todo lo que expresa». Leibniz prueba fácilmente que dos perfecciones, como las definidas, no pueden ser incompatibles. Y concluye: «Hay, por consiguiente, o puede concebirse, un sujeto de todas las perfecciones, o Ser más perfecto. De donde se sigue también que Él existe, pues la existencia está entre el número de las perfecciones».

Kant rechazó este argumento, manteniendo que la *existencia* no es un predicado. Otro tipo de refutación resulta de mi teoría de las descripciones. El argumento no parece muy convincente para una mente moderna, pero es más fácil sentir la convicción de que tiene que ser falso que hallar precisamente dónde estriba la falsedad.

El argumento cosmológico es más aceptable que el ontológico. Es una forma del argumento de la Causa Primera que, a su vez, deriva del argumento de Aristóteles del motor inmóvil. El argumento de la Causa Primera es sencillo. Indica que todo lo finito tiene una causa, la que, a su vez, tuvo una causa, y así sucesivamente. Esta serie de causas previas no puede —se afirma— ser infinita y el primer término de la serie tiene que carecer de causa, pues de otro modo no sería el primer término. Hay, por lo tanto, una causa, incausada, de todo y ésta es, sin duda alguna, Dios.

En Leibniz, el argumento adopta una forma algo distinta. Arguye que en el mundo toda cosa particular es *contingente*, es decir, que sería lógicamente posible que no existiera; y esto es verdad, no sólo de cada cosa

en particular, sino de todo el Universo. Aun en el caso de que supongamos que el Universo ha existido siempre, no hay nada dentro del Universo que muestre por qué existe. Pero todo tiene que tener una razón suficiente, según la filosofía de Leibniz; por consiguiente, el Universo como conjunto tiene que tener una razón suficiente, que tiene que estar fuera del Universo. Esta razón suficiente es Dios.

Este argumento es mejor que el argumento simple de la Causa Primera y no puede ser refutado con tanta facilidad. El argumento de la Causa Primera se basa en el supuesto de que toda serie tiene que tener un primer término, lo que es falso; por ejemplo, la serie de fracciones propias no tiene ningún primer término. Pero el argumento de Leibniz no se basa en la opinión de que el Universo tiene que tener un principio en el tiempo. El argumento es válido mientras admitamos el principio de Leibniz de la razón suficiente, pero si se niega este principio, el argumento cae por su base. Lo que quiere dar a entender exactamente Leibniz con el principio de razón suficiente es una cosa dudosa. Couturat sostiene que significa que toda proposición verdadera es *analítica*, es decir, que su contradictoria es contradictoria de sí misma. Pero esta interpretación (que se apoya en escritos que Leibniz no publicó) pertenece, si es verdadera, a la doctrina esotérica. En sus obras publicadas sostiene que hay una diferencia entre las proposiciones necesarias y las contingentes, que solamente las primeras se siguen de las reglas de la lógica y que todas las proposiciones, que declaran existencia, son contingentes, con la única excepción de la existencia de Dios. Aunque Dios existe necesariamente, Él no fue compelido por la lógica a crear el mundo; por el contrario, éste fue una libre elección, motivada, pero no necesitada, por Su bondad.

Está claro que Kant está en lo cierto al decir que este argumento se basa en el argumento ontológico. Si la existencia del mundo puede explicarse solamente por medio de la existencia de un Ser necesario, entonces tiene que haber un Ser cuya esencia implique la existencia, pues eso es lo que se entiende por un Ser necesario. Pero si es posible que haya un Ser cuya esencia implique la existencia, entonces la razón sola, sin la experiencia, puede definir a tal Ser, cuya existencia se deducirá del argumento

ontológico, pues todo lo que tiene que ver solamente con la esencia puede ser conocido independientemente de la experiencia; tal es, al menos, la opinión de Leibniz. La mayor fuerza aparente del argumento cosmológico, comparado con el ontológico es, por consiguiente, ilusoria.

El argumento de las verdades eternas es un poco difícil de exponer con precisión. Aproximadamente, el argumento es esto: una afirmación como «está lloviendo» es a veces verdadera y a veces falsa, pero «dos y dos son cuatro» es siempre verdadera. Todas las afirmaciones que tienen solamente que ver con la esencia, no con la existencia, son o siempre verdaderas o nunca verdaderas. Las que son siempre verdaderas se llaman «verdades eternas». El *quid* del argumento es que las verdades son parte del contenido de las mentes y que una verdad eterna tiene que ser parte del contenido de una mente eterna. Hay ya en Platón un argumento no distinto de éste, en el cual deduce la inmortalidad de la eternidad de las ideas. Pero en Leibniz, el argumento está más desarrollado. Éste sostiene que la razón última de las verdades contingentes tiene que encontrarse en las verdades necesarias. El razonamiento es aquí análogo al argumento cosmológico: tiene que haber una razón para todo el mundo contingente y esta razón no puede ser contingente, sino que ha de buscarse entre las verdades eternas. Pero una razón para lo que existe, tiene ella misma que existir; por lo tanto, las verdades eternas tienen, en algún sentido, que existir y sólo pueden existir como pensamientos en la mente de Dios. Este argumento es, en realidad, sólo otra forma del argumento ontológico. Está expuesto, sin embargo, a la nueva objeción de que difícilmente puede decirse que una verdad *existe* en una mente que la aprehende.

El argumento de la armonía preestablecida es sólo válido, en la forma que lo expone Leibniz, para los que acepten sus mónadas sin ventanas, todas las cuales reflejan el Universo. El argumento es que, pues todos los relojes marcan el tiempo a la vez sin ninguna acción recíproca causal, tiene que haber habido una sola Causa exterior que los regulara a todos. La dificultad, desde luego, es la que suscita toda la monadología: si las mónadas nunca actúan recíprocamente, ¿cómo sabe cualquiera de ellas que existen otras? Lo que parece reflejar el Universo puede ser meramente un

sueño. Efectivamente, si Leibniz está en lo cierto, eso *es* meramente un sueño, pero él ha descubierto de algún modo que todas las mónadas tienen sueños semejantes al mismo tiempo. Esto, naturalmente, es fantástico, y no hubiera parecido creíble, a no ser por la historia previa del cartesianismo.

El argumento de Leibniz puede, sin embargo, desligarse de la dependencia de su peculiar metafísica y ser transformado en el llamado argumento del plan. Este argumento sostiene que, si echamos una ojeada al mundo conocido, encontramos cosas que no pueden explicarse razonablemente como producto de fuerzas naturales ciegas, sino que es mucho más razonable considerarlas como pruebas de una finalidad benévola.

Este argumento no tiene ningún defecto lógico formal; sus premisas son empíricas y su conclusión proclama que se ha logrado de acuerdo con las normas usuales de la deducción empírica. La cuestión de si ha de ser aceptado o no, gira, por consiguiente, no sobre cuestiones metafísicas generales, sino sobre consideraciones relativamente de detalle. Hay una diferencia importante entre este argumento y los otros, a saber: el Dios (si es válido el argumento) cuya necesidad demuestra, no tiene todos los comunes atributos metafísicos. No necesita ser omnipotente u omnisciente; puede ser solamente mucho más sabio y poderoso que nosotros. Los males del mundo pueden atribuirse a Su limitado poder. Algunos teólogos modernos han hecho uso de estas posibilidades al formar su concepto de Dios. Pero tales especulaciones están lejos de la filosofía de Leibniz, a la cual tenemos que volver ahora.

Uno de los rasgos más característicos de esa filosofía es la doctrina de los muchos mundos posibles. Un mundo es *posible* si no contradice las leyes de la lógica. Hay un número infinito de mundos posibles, todos los cuales los contempló Dios antes de crear el mundo real. Siendo bueno, Dios decidió crear el mejor de los mundos posibles y consideró que sería el mejor uno que tuviera el mayor exceso del bien sobre el mal. Podía haber creado un mundo que no incluyera el mal, pero ése no hubiera sido tan bueno como el mundo actual. Esto es porque algunos grandes bienes están lógicamente unidos a ciertos males. Para tomar un ejemplo trivial: un trago

de agua fresca cuando uno está sediento en un día de calor, puede darnos tal placer que uno puede pensar que la sed previa, aunque molesta, valía la pena de sufrirla, porque sin ella el goce siguiente no podía haber sido tan grande. Para la teología, no son ejemplos como éste los importantes, sino la relación del pecado con el libre albedrío. El libre albedrío es un gran bien, pero era lógicamente imposible para Dios conceder el libre albedrío y al mismo tiempo decretar que no hubiera pecado. Dios decidió, por tanto, hacer al hombre libre, aunque previó que Adán se comería la manzana, y que el pecado traería consigo inevitablemente el castigo. El mundo que resultó, aunque contiene el mal, tiene mayor abundancia de bien sobre el mal que cualquier otro mundo posible; éste es, por consiguiente, el mejor de todos los mundos posibles y el mal que contiene no proporciona ningún argumento contra la bondad de Dios.

Este argumento satisfizo evidentemente a la reina de Prusia. Sus siervos continuaron soportando el mal mientras ella continuó disfrutando del bien, y era reconfortante que un gran filósofo le asegurara que era justo y lícito.

La solución de Leibniz al problema del mal, como la mayoría de sus doctrinas populares, es posible de modo lógico, pero no muy convincente. Un maniqueo podía replicarle que éste es el peor de todos los mundos posibles, en el que las cosas buenas que existen sólo sirven para resaltar los males. El mundo —podría decir— fue creado por un demiurgo malvado, que permitió el libre albedrío, que es bueno, para estar seguro del pecado, que es malo, y cuyo mal supera al bien del libre albedrío. El demiurgo —podía continuar— creó algunos hombres virtuosos, con el fin de que pudieran ser castigados por los malos, pues el castigo del virtuoso es un mal tan grande que hace al mundo peor que si no existiera ningún hombre bueno. No estoy defendiendo esta opinión, que considero fantástica; sólo digo que no es más fantástica que la teoría de Leibniz. La gente desea creer que el Universo es bueno y es clemente con los malos argumentos que lo prueban, mientras que los malos argumentos que prueban que es malo son examinados con toda atención. De hecho, naturalmente, el mundo es en parte bueno y en parte malo, y no surge ningún «problema del mal» a menos que se niegue este hecho notorio.

Vengo ahora a la filosofía esotérica de Leibniz, en la que hallamos razones para mucho de lo que parece arbitrario o fantástico en sus exposiciones populares, así como una interpretación de sus doctrinas que, si llegara a ser ampliamente conocida, las haría mucho menos aceptables. Es un hecho notable que él engañara de tal modo a los posteriores estudiantes de filosofía, que la mayoría de los editores, que publicaron selecciones de la inmensa mole de sus manuscritos, prefirieron lo que confirmaba la interpretación aceptada de su sistema y rechazaron como ensayos sin importancia los que demuestran que fue un pensador mucho más profundo de lo que él deseaba se le creyera. La mayor parte de los textos en que tenemos que basarnos para una comprensión de su doctrina esotérica los publicó Louis Couturat por vez primera en 1901 o 1903, en dos obras. Uno de estos textos lo encabezó incluso Leibniz con esta observación: «Aquí he hecho enormes progresos». Pero a pesar de esto, ningún editor lo creyó digno de imprimirlo hasta que transcurrieron cerca de dos siglos después de la muerte de Leibniz. Es verdad que sus cartas a Arnauld, que contienen una parte de su filosofía más profunda, fueron publicadas en el siglo XIX; pero yo fui el primero en percatarme de su importancia. La acogida de Arnauld a estas cartas fue desalentadora. Escribe: «Encuentro en estos pensamientos tantas cosas que me alarman, y casi todos los hombres, si no me equivoco, las encontrarán tan chocantes, que no veo qué utilidad puede tener un escrito que, sin duda, rechazará todo el mundo». Esta opinión hostil movió, sin duda, a Leibniz, como consecuencia, a adoptar una política de secreto respecto a sus verdaderos pensamientos sobre cuestiones filosóficas.

El concepto de sustancia, fundamental en las filosofías de Descartes, Spinoza y Leibniz, se deriva de la categoría lógica de sujeto y predicado. Algunas palabras pueden ser sujetos o predicados: por ejemplo, yo puedo decir «el cielo es azul» y «el azul es un color». Otras palabras —de las que los nombres propios son los ejemplos más notorios— no pueden aparecer nunca como predicados, sino sólo como sujetos, o como uno de los términos de una relación. Tales palabras se destinan para designar *sustancias*. Las sustancias, además de esta característica lógica, persisten a través del tiempo, a menos que sean destruidas por la omnipotencia de Dios

(lo que, colegimos, no ocurre nunca). Toda proposición verdadera es, o general, como «todos los hombres son mortales», en cuyo caso demuestra que un predicado implica otro, o particular, como «Sócrates es mortal», en cuyo caso el predicado está contenido en el sujeto, y la cualidad denotada por el predicado forma parte de la noción de la sustancia denotada por el sujeto. Cualquier cosa que le ocurra a Sócrates puede ser enunciada en una frase en la que *Sócrates* es el sujeto y las palabras que explican el acontecimiento en cuestión son el predicado. Todos estos predicados reunidos constituyen la *noción* de Sócrates. Todos pertenecen a él necesariamente, en este sentido, pues una sustancia que no se pudiera predicar de él, verdaderamente no sería Sócrates, sino algún otro.

Leibniz era un firme creyente en la importancia de la lógica, no sólo en su propia esfera, sino como base de la metafísica. Trabajó sobre la lógica matemática, lo que hubiera sido enormemente importante si lo hubiera publicado; en ese caso, habría sido el fundador de la lógica matemática, que hubiera sido conocida siglo y medio antes de lo que lo fue realmente. Se abstuvo de publicar porque continuó hallando pruebas de que la doctrina del silogismo, de Aristóteles, era errónea en algunos puntos; el respeto por Aristóteles le hacía imposible creer esto, por lo que erróneamente supuso que los errores tenían que ser suyos. A pesar de todo, acarició a través de su vida la esperanza de descubrir una clase de matemáticas generalizadas, que llamaba *Characteristica Universalis*, por medio de la cual el pensamiento podía ser reemplazado por el cálculo. «Si tuviéramos esto —dice— seríamos capaces de razonar en metafísica y en moral casi del mismo modo que en geometría y en análisis». «Si surgían controversias, los filósofos no tendrían necesidad de más disputas que las que hay entre dos peritos en contabilidad: bastaría que cogieran los lápices, que se sentaran al lado de sus pizarras y se dijeran el uno al otro (con un amigo como testigo, si querían): Calculemos».

Leibniz basó su filosofía en dos premisas lógicas: el principio de contradicción y el principio de razón suficiente. Ambas se basan en la noción de una proposición *analítica*, que es una proposición en la que el predicado está contenido en el sujeto; por ejemplo: «todos los hombres

blancos son hombres». El principio de contradicción establece que todas las proposiciones analíticas son verdaderas. El principio de la razón suficiente (en el sistema esotérico solamente) establece que todas las proposiciones verdaderas son analíticas. Esto se aplica incluso a lo que consideraríamos como aseveraciones empíricas sobre cuestiones de hecho. Si hago un viaje, la idea de mi ser tiene que haber incluido, desde toda la eternidad, la noción de este viaje, que es un predicado de mi ser. «Podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o ser completo, es tener una noción tan completa que baste para comprender, e inferir de ella, todos los predicados del sujeto al que esta noción se atribuye. Así, la cualidad de rey, que pertenece a Alejandro Magno, abstraída del sujeto, no está determinada suficientemente para un individuo, y no envuelve otras cualidades del mismo sujeto, ni todo lo que la noción de este príncipe contiene, mientras que Dios, al ver la noción individual de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden serle atribuidos verdaderamente como, por ejemplo, si vencería a Darío y a Poro, incluso sabiendo *a priori* (y no por experiencia) si moriría de muerte natural o envenenado, lo que nosotros sólo podemos conocer por la Historia».

Una de las más precisas exposiciones de la base de su metafísica aparece en una carta a Arnauld:

«Al examinar la idea que yo tengo de toda proposición verdadera, encuentro que todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción del sujeto y no pregunto más… La proposición en cuestión es de gran importancia y merece quedar bien establecida, pues se sigue de ello que cada alma es como un mundo aparte, independiente de todo, salvo de Dios; que es no solamente inmortal, y por decirlo así, impasible, sino que guarda en su sustancia huellas de todo lo que le sucede».

Continúa explicando que las sustancias no actúan unas sobre otras, pero que coinciden en reflejar todas el Universo, cada una desde su propio punto de vista. No puede haber ninguna acción recíproca, porque todo lo que sucede a cada sujeto es parte de su noción y está determinado eternamente si esa sustancia existe.

Este sistema es evidentemente tan determinista como el de Spinoza. Arnauld expresa su horror ante la aseveración (que Leibniz le ha hecho): «Que la noción individual de cada persona envuelve de una vez para siempre todo lo que le sucederá a ésta». Tal criterio es evidentemente incompatible con la doctrina cristiana del pecado y del libre albedrío. Viendo que esto era mal recibido por Arnauld, Leibniz se abstuvo cuidadosamente de hacerlo público.

En cuanto a los seres humanos, es cierto que hay una diferencia entre las verdades conocidas por la lógica y las conocidas por la experiencia. Esta diferencia surge de dos modos. En primer lugar, aunque todo lo que le ocurre a Adán se sigue de su noción, *si él existe*, nosotros sólo podemos descubrir su existencia por medio de la experiencia. En segundo lugar, la noción de cualquier sustancia individual es infinitamente compleja y el análisis requerido para deducir sus predicados es sólo posible para Dios. No obstante, estas diferencias sólo son debidas a nuestra ignorancia y limitación intelectual; para Dios no existen. Dios aprehende la noción de Adán en toda su infinita complejidad y puede, por ende, ver todas las proposiciones verdaderas acerca de Adán como analíticas. Dios puede también descubrir *a priori* si Adán existe. Pues Dios conoce su propia bondad, de lo que se sigue que Él crearía el mejor mundo posible; y Él también sabe si Adán forma o no parte de este mundo. No hay, en consecuencia, ninguna escapatoria real del determinismo por medio de nuestra ignorancia.

Hay, sin embargo, un nuevo punto, muy curioso. En muchas ocasiones, Leibniz representa la Creación como un acto libre de Dios, que requiere el ejercicio de Su Voluntad. Según esta doctrina, la determinación de lo que realmente existe no la efectúa la observación, sino que ha de efectuarse por la vía de la bondad de Dios. Aparte de la bondad de Dios, que le lleva a crear el mejor mundo posible, no hay *a priori* ninguna razón por la que una cosa tenga que existir más que otra.

Pero a veces, en documentos no mostrados a ningún ser humano, hay una teoría completamente distinta sobre por qué algunas cosas existen y otras, igualmente posibles, no existen. Según esta opinión, todo lo que no

existe pugna por existir, pero no todas las cosas posibles pueden existir, porque todas no son *composibles*. Puede ser posible que A existiera y también posible que B existiera, pero puede no ser posible que A y B existan a la vez; en tal caso, A y B no son *composibles*. Dos o más cosas son solamente *composibles* cuando les es posible existir a todas ellas. Leibniz parece haber imaginado una especie de guerra en el Limbo habitado por esencias que están tratando todas ellas de existir; en esta guerra, grupos de composibles se combinan, y el grupo mayor de ellos gana, lo mismo que el grupo mayor de presión en una pugna política. Leibniz utiliza incluso este concepto como un modo de *definir* la existencia. Dice: «Lo existente puede ser definido como aquello que es compatible con más cosas que aquello que es incompatible con él». Es decir, que si A es incompatible con B, mientras que A es compatible con C y D y E, pero B sólo es compatible con F y G, entonces A, pero no B, existe *por definición*. «Lo existente —dice— es el ser que es compatible con más cosas».

En esta exposición no aparece ninguna mención de Dios y, evidentemente, ningún acto de creación. Tampoco es necesario más que la pura lógica para determinar lo que existe. La cuestión de si A y B son composibles es, para Leibniz, una cuestión lógica, a saber: ¿Envuelve la existencia de A y B una contradicción? Se sigue que, en teoría, la lógica puede decidir la cuestión de qué grupo de composibles es el mayor, y este grupo, por consiguiente, existirá.

Sin embargo, acaso Leibniz no se diera cuenta realmente de que lo anterior era una *definición* de existencia. Si era meramente un criterio, puede conciliarse con sus opiniones populares por medio de lo que él llama «perfección metafísica». Perfección metafísica, según emplea él este término, parece indicar cuantidad de existencia. «Es —dice— nada más que la magnitud de realidad positiva estrictamente entendida». Siempre arguye que Dios creó tanto como era posible; ésta es una de las razones para rechazar el vacío. Hay una creencia general (que no he comprendido nunca) de que es mejor existir que no existir; basándose en esta razón, se exhorta a los chicos a mostrar su gratitud a los padres. Leibniz mantenía evidentemente este punto de vista y consideraba como parte de la bondad

de Dios crear un Universo tan lleno como era posible. Se seguiría de esto que el mundo actual consistiría en el grupo más amplio de composibles. También sería cierto que la lógica sola, dado un lógico suficientemente capaz, podría decidir si una sustancia posible dada existiría o no.

Leibniz, en su pensar privado, es el mejor ejemplo de un filósofo que usa la lógica como una clave para la metafísica. Este tipo de filosofía empieza con Parménides y lo desarrolla Platón al usar la teoría de las ideas para probar varias proposiciones extralógicas. Spinoza pertenece al mismo tipo, lo mismo que Hegel. Pero ninguno de éstos tiene tanta habilidad como Leibniz en extraer deducciones de la sintaxis al mundo real. Este tipo de argumentación ha caído en descrédito debido al desarrollo del empirismo. Lo de si es posible llevar deducciones válidas del lenguaje a hechos no lingüísticos, es una cuestión sobre la que no tengo interés en dogmatizar, pero ciertamente las deducciones halladas en Leibniz y en otros filósofos *a priori* no son válidas, puesto que todas ellas se deben a una lógica defectuosa. El sujeto —predicado lógico, que todos estos filósofos del pasado aceptaron—, o ignora las relaciones totalmente o crea argumentos sofísticos para probar que las relaciones son irreales. Leibniz es culpable de una contradicción especial al combinar el sujeto-predicado lógico con pluralismo, pues la proposición «hay muchas mónadas» no es de la forma del sujeto-predicado. Para ser consecuente, un filósofo que cree que todas las proposiciones deben ser de esta forma, debía ser monista, como Spinoza. Leibniz rechazó el monismo debido en gran parte a su interés por la dinámica y a su argumento de que la extensión implica repetición y, por consiguiente, no puede ser un atributo de una sustancia aislada.

Leibniz es un escritor torpe y su influjo sobre la filosofía alemana fue hacerla pedantesca y árida. Su discípulo Wolf, que dominó las universidades alemanas hasta la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, abandonó todo lo que había de más interesante de Leibniz y creó un modo de pensar seco y profesoral. Fuera de Alemania, la filosofía de Leibniz tuvo poca influencia; su contemporáneo Locke dominó la filosofía inglesa, mientras en Francia continuó reinando Descartes hasta que fue derrocado por Voltaire, que puso de moda el empirismo inglés.

A pesar de todo, Leibniz sigue siendo un hombre grande y su grandeza es más evidente ahora de lo que fue en cualquier otro tiempo. Aparte de su prodigio como matemático e inventor del cálculo infinitesimal, fue un precursor de la lógica matemática, cuya importancia adivinó cuando nadie se daba cuenta de ello. Y sus hipótesis filosóficas, aunque fantásticas, son muy claras y capaces de una expresión precisa. Incluso sus mónadas pueden ser todavía útiles, al sugerir posibles modos de considerar la percepción, aunque no pueden considerarse como carentes de ventanas. Lo que por mi parte estimo lo mejor de su teoría de las mónadas, son sus dos clases de espacio, uno subjetivo, en las percepciones de cada mónada, y otro objetivo, consistente en la reunión de los puntos de vista de las diversas mónadas. Esto, creo, es todavía útil, al relacionar la percepción con la física.

CAPÍTULO XII

Liberalismo filosófico

La aparición del liberalismo, en política y en filosofía, proporciona material para el estudio de una cuestión muy general e importante, a saber: ¿cuál ha sido la influencia de las circunstancias políticas y sociales en los pensamientos de eminentes y originales pensadores e, inversamente, cuál ha sido la influencia de estos hombres en el posterior desenvolvimiento político y social?

Dos errores opuestos, comunes ambos, han de evitarse a este respecto. Por una parte, los hombres más familiarizados con los libros que con los negocios propenden a exagerar la influencia de los filósofos. Cuando ven algún partido político que se declara inspirado por la doctrina de Fulano de Tal, piensan que las acciones de este partido son atribuibles a Fulano de Tal, mientras que, con no poca frecuencia, al filósofo sólo se declara porque recomienda lo que el partido hubiera hecho en todo caso. Los autores de libros, hasta hace poco, han exagerado casi toda la eficiencia de sus predecesores en el mismo oficio. Pero, inversamente, ha surgido un nuevo error por reacción contra el antiguo, y consiste en considerar a los teorizantes casi como productos pasivos de las circunstancias y que apenas han tenido influencia en el curso de los acontecimientos. Las ideas, según este modo de ver, son la espuma que aparece en la superficie de las corrientes profundas, determinadas por causas materiales y técnicas; los cambios sociales se deben tanto al pensamiento como la corriente de un río a las burbujas que indican su dirección a un observador. Por mi parte, creo que la verdad se halla entre estos dos extremos. Entre las ideas y la vida

práctica, como en todo lo demás, hay una acción recíproca; preguntar cuál es la causa y cuál es el efecto, es tan fútil como el problema de la gallina y del huevo. No perderé tiempo en un análisis de esta cuestión en abstracto, sino que he de considerar históricamente un caso importante de la cuestión general, o sea el desarrollo del liberalismo y sus consecuencias desde el final del siglo XVII hasta el momento presente.

El primitivo liberalismo fue un producto de Inglaterra y Holanda y tenía ciertas características muy marcadas. Defendía la tolerancia religiosa; era protestante, pero de índole más liberal que fanática; consideraba las guerras de religión como una necedad. Valoró el comercio y la industria y favoreció la subida de la clase media más que la monarquía y la aristocracia; tenía inmenso respeto por los derechos de propiedad, especialmente cuando ésta había sido acumulada por los esfuerzos de su dueño. El principio hereditario, aunque no rechazado, vio restringido su alcance más de lo que lo había sido anteriormente; en particular, el derecho divino de los reyes fue rechazado en favor del criterio de que toda comunidad tiene derecho, por lo menos inicialmente, a escoger su propia forma de Gobierno. Implícitamente, la tendencia del liberalismo primitivo era hacia una democracia moderada por el derecho de propiedad. Había la creencia —al principio no del todo explícita— de que todos los hombres nacen iguales y de que sus desigualdades posteriores son un producto de las circunstancias. Esto llevó a dar una gran importancia a la educación como cosa opuesta a las características congénitas. Había cierto resquemor contra el Gobierno, porque los gobiernos estaban casi en todas partes en manos del rey o de la aristocracia, quienes raramente comprendían o respetaban las necesidades de los comerciantes, pero este resquemor estaba refrenado por la esperanza de que el entendimiento y el respeto necesarios se lograrían antes de pasar mucho tiempo.

El liberalismo primitivo era optimista, activo y filosófico, porque representaba fuerzas crecientes que parecía iban a obtener la victoria sin gran dificultad y traer con ella grandes beneficios a la humanidad. Era opuesto a todo lo medieval, tanto en filosofía como en política, porque las teorías medievales habían sido utilizadas para sancionar los poderes de la

Iglesia y del rey, para justificar la persecución e impedir el desarrollo de la ciencia, mas era igualmente opuesto a los entonces modernos fanatismos de calvinistas y anabaptistas. Necesitaba poner fin a la lucha política y teológica con objeto de liberar energías para las estimulantes empresas del comercio y de la ciencia, tales como la Compañía de las Indias Orientales y el Banco de Inglaterra, la teoría de la gravitación y el descubrimiento de la circulación de la sangre. En todo el mundo occidental el fanatismo iba cediendo el puesto a la Ilustración, el temor al Poder de España iba desapareciendo, la prosperidad de todas las clases iba en aumento y las más altas esperanzas aparecían garantizadas por el juicio más sensato. Durante un centenar de años no ocurrió nada que oscureciera estas esperanzas. Luego, por último, ellas mismas engendraron la Revolución francesa, que llevó directamente a Napoleón y de aquí a la Santa Alianza. Después de estos acontecimientos el liberalismo tuvo que tomar nuevo aliento antes de que se hiciera posible el renovado optimismo del siglo XIX.

Antes de entrar en ningún detalle, convendrá examinar la índole general de los movimientos liberales desde el siglo XVII al XIX. Esta índole es al principio sencilla, pero gradualmente va haciéndose más y más compleja. El carácter distintivo de todo el movimiento es, en cierto sentido amplio, el individualismo; pero éste es un término vago hasta que sea más precisado. Los filósofos de Grecia, hasta inclusive Aristóteles, no eran individualistas en el sentido en que deseo emplear el término. Consideraban al hombre como esencialmente miembro de una comunidad; la *República* de Platón, por ejemplo, se ocupa de definir la buena comunidad, no el buen individuo. Con la pérdida de la libertad política, a partir de la época de Alejandro, el individualismo se desarrolló, y lo representaron los cínicos y los estoicos. Según la filosofía estoica, un hombre podía llevar una vida buena en cualquier circunstancia social. Éste fue también el punto de vista del cristianismo. Especialmente antes de que adquiriera el dominio del Estado. Pero en la Edad Media, mientras los místicos mantenían vivas las originales tendencias individualistas de la moral cristiana, el criterio de la mayor parte de los hombres, incluyendo la mayoría de los filósofos, estaba dominado por una firme síntesis de dogma, derecho y costumbre, que dio motivo a

que las creencias teóricas de los hombres y la moral práctica fueran regidas por una institución social: la Iglesia católica; lo verdadero y lo bueno tenía que ser determinado, no por la meditación solitaria, sino por la sabiduría colectiva de los concilios.

La primera brecha importante en este sistema la produjeron los protestantes, quienes afirmaron que los concilios generales podían errar. Determinar la verdad no fue ya una empresa social, sino un asunto individual. Como los diferentes individuos llegaban a distintas conclusiones, el resultado fue que la lucha y las decisiones teológicas no se buscaban ya en asambleas de obispos sino en el campo de batalla. Como ningún partido fue capaz de eliminar al otro, se hizo evidente al final que era preciso hallar un método para conciliar el individualismo intelectual y moral con la vida social ordenada. Éste fue uno de los principales problemas que el liberalismo primitivo intentó resolver.

Mientras tanto, el individualismo había penetrado en la filosofía. La fundamental certeza de Descartes: «Pienso, luego existo», hacía diferente para cada persona la base del conocimiento, puesto que para cada uno el punto de partida era su propia existencia, no la de otros individuos o la de la comunidad. Su acentuación en la veracidad de las ideas claras y distintas se proyectaba en la misma dirección, puesto que por la introspección es como pensamos descubrir si nuestras ideas son claras y distintas. La mayor parte de la filosofía posterior a Descartes ha tenido este aspecto intelectual individualista en mayor o menor grado.

Hay, sin embargo, varias formas de esta posición general, que tienen en la práctica consecuencias muy distintas. La actitud del típico descubridor científico encierra quizá la dosis más pequeña de individualismo. Cuando llega a una nueva teoría, lo hace porque le parece lícito; no se doblega a la autoridad, porque si lo hiciera, continuaría aceptando las teorías de sus predecesores. Al mismo tiempo apela a las normas de verdad generalmente admitidas y espera persuadir a los demás hombres, no con su autoridad, sino con los argumentos convincentes para ellos como individuos. En la ciencia, todo conflicto entre el individuo y la sociedad es, en esencia, transitorio, porque los hombres de ciencia, hablando en términos generales,

aceptan todos los mismos patrones intelectuales y, por tanto, el debate y la investigación habitualmente terminan en un acuerdo al final. Esto, no obstante, es una adquisición moderna; en la época de Galileo, la autoridad de Aristóteles y de la Iglesia se las consideraba todavía tan convincentes, por lo menos, como la evidencia de los sentidos. Esto demuestra cómo el elemento del individualismo en el método científico, aunque no preeminente es, a pesar de todo, esencial.

El liberalismo primitivo era individualista en las cuestiones intelectuales y también en las económicas, pero no fue emocional ni moralmente afirmativo de la individualidad. Esta forma de liberalismo dominó al siglo XVIII inglés, a los fundadores de la Constitución americana y a los enciclopedistas franceses. Durante la Revolución francesa estuvo representado por los partidos más moderados, incluyendo a los girondinos, pero con la exterminación de éstos desapareció por espacio de una generación de la política francesa. En Inglaterra, después de las guerras napoleónicas, adquirió de nuevo influencia con la aparición de los benthamistas y la Escuela de Manchester. Su mayor éxito lo ha logrado en América donde, sin los obstáculos del feudalismo y de una Iglesia-Estado, ha dominado desde 1776 hasta nuestros días o, en todo caso, hasta 1933.

Un nuevo movimiento, que se ha convertido gradualmente en la antítesis del liberalismo, comienza con Rousseau y adquiere fortaleza del movimiento romántico y del principio de nacionalidad. En este movimiento, el individualismo amplía su ámbito desde la esfera intelectual a la de las pasiones, y los aspectos anárquicos del individualismo se hacen más explícitos. El culto del héroe, tal como ha sido desarrollado por Carlyle y Nietzsche es típico de esta filosofía. Diversos elementos aparecen combinados en él. Había aversión contra el industrialismo primitivo, odio a la fealdad que producía y una reacción contra sus crueldades. Se sentía nostalgia de la Edad Media, idealizada debido al odio del mundo moderno. Hubo un intento de combinar la defensa de los decadentes privilegios de la Iglesia y de la aristocracia con la defensa de los asalariados contra la tiranía de los fabricantes. Hubo una afirmación vehemente del derecho de rebeldía en nombre del nacionalismo y de la gloria de la guerra en defensa de la

libertad. Byron fue el poeta de este movimiento; Fichte, Carlyle y Nietzsche fueron sus filósofos.

Pero como todos no podemos tener la carrera de caudillos heroicos y como todos no podemos hacer que nuestra persona individual prevalezca, esta filosofía, como todas las otras formas de anarquismo, conduce inevitablemente, cuando es adoptada, al gobierno despótico del *héroe* más afortunado. Y cuando éste ha logrado establecer su tiranía, suprime en los otros la moral afirmativa de sí mismo que le ha servido para elevarse al Poder. Toda esta teoría de la vida, pues, se refuta a sí misma, en el sentido de que su adopción en la práctica lleva a la realización de algo completamente distinto: un Estado dictatorial en que el individuo es severamente oprimido.

Hay aún otra filosofía que, en lo fundamental, es consecuencia del liberalismo, es decir: la de Marx. La analizaré más adelante, pues por el momento basta con tenerlo en cuenta.

La primera exposición comprensiva de la filosofía liberal se hallará en Locke, el más influyente, aunque de ningún modo, el más profundo de los filósofos modernos. En Inglaterra, sus puntos de vista estaban tan plenamente en armonía con los de los hombres más inteligentes, que es difícil descubrir su influencia, salvo en la filosofía teórica; en Francia, por otra parte, donde motivaron a una oposición al régimen existente en la práctica y al cartesianismo dominante en la teoría, tuvieron claramente un influjo considerable en cambiar el curso de los acontecimientos. Éste es un ejemplo de un principio general: una filosofía desarrollada en un país política y económicamente avanzado, que es, en sus orígenes, poco más que una clarificación y sistematización de la opinión predominante, puede convertirse en otro sitio en una fuente de ardor revolucionario y, por último, de una verdadera revolución. Es principalmente por medio de los teóricos como llegan a ser conocidas en los países menos avanzados las máximas que regulan la política de los países avanzados. En éstos, la práctica inspira la teoría; en los otros, la teoría inspira la práctica. Esta diferencia es una de las razones por las que las ideas trasplantadas tienen raras veces tanto éxito como en su país de origen.

Antes de examinar la filosofía de Locke, pasemos revista a algunas de las circunstancias del siglo XVII inglés que tuvieron influencia en la formación de sus doctrinas.

El conflicto entre el rey y el Parlamento en la guerra civil dio a los ingleses, de una vez para siempre, un amor a la transacción y a la moderación, y un temor a llevar una teoría a su conclusión lógica, que han prevalecido hasta nuestros días. Los principios por los que luchó el Parlamento Largo tuvieron, al principio, el apoyo de una gran mayoría. Éstos deseaban abolir el derecho del rey a conceder monopolios comerciales y hacerle reconocer el derecho exclusivo del Parlamento en la imposición de tributos. Deseaban libertad dentro de la Iglesia de Inglaterra para las opiniones y prácticas que combatía el arzobispo Laud. Sostenían que el Parlamento debía reunirse a intervalos determinados y no solamente ser convocado en las raras ocasiones en que el rey estimaba indispensable su colaboración. Se oponían a las detenciones arbitrarias y a la subordinación de los jueces a los deseos reales. Pero muchos, aunque preparados para alborotarse por estos fines, no lo estaban para levantarse en armas contra el rey, cosa que les parecía un acto de traición y de impiedad. Tan pronto como estalló la verdadera guerra, la división de fuerzas se hizo aproximadamente igual.

El desenvolvimiento político desde el estallido de la guerra civil hasta el establecimiento de Cromwell como Lord Protector siguió el curso que se ha hecho ahora familiar, pero entonces carecía de precedentes. El partido parlamentario constaba de dos facciones, los presbiterianos y los independientes; los presbiterianos deseaban conservar una Iglesia-Estado, pero aboliendo los obispos; los independientes coincidían con ellos en lo de los obispos, pero sostenían que cada congregación debía tener libertad para elegir su propia teología, sin la intervención de ningún Gobierno eclesiástico central. Los presbiterianos eran, en general, de una clase social más alta que los independientes y sus opiniones políticas eran más moderadas. Deseaban llegar a un acuerdo con el rey tan pronto como la derrota hizo a éste conciliador. Su política, sin embargo, fue imposible por dos circunstancias: 1.a, el rey mostró una obstinación de mártir en lo de los

obispos; 2.a, la derrota del rey resultó difícil y se logró solamente por el ejército de nuevo cuño de Cromwell, formado por independientes. En consecuencia, cuando la resistencia militar del rey se quebró, no pudo, sin embargo, obligársele a hacer un tratado, y los presbiterianos habían perdido el predominio de fuerza armada en los ejércitos parlamentarios. La defensa de la democracia había puesto el Poder en manos de una minoría y ésta lo empleó con un olvido completo de la democracia y del Gobierno parlamentario. Cuando Carlos I intentó detener a los cinco miembros hubo un clamor universal y su fracaso le puso en ridículo. Pero Cromwell no tuvo tales dificultades. Con la Purga del Orgullo eliminó unos cien miembros presbiterianos y obtuvo, durante un tiempo, una mayoría obediente. Cuando, finalmente, despidió a todo el Parlamento, «ni un perro ladró»: la guerra había dado por resultado que sólo la fuerza militar pareciera importante y había motivado el desprecio a las formas constitucionales. Durante el resto de la vida de Cromwell, el Gobierno de Inglaterra fue una tiranía militar, odiada por una mayoría creciente de la nación, imposible de eliminar mientras sus partidarios fueran los únicos que estaban armados.

Carlos II, después de haber estado escondido en unos robles y de vivir como refugiado en Holanda, determinó, en la Restauración, que no se le obligaría a viajar de nuevo. Esto impuso cierta moderación. No solicitó poder para imponer tributos no sancionados por el Parlamento. Prestó su asentimiento al Acta de Habeas Corpus, que privaba a la Corona del poder de las detenciones arbitrarias. En una ocasión pudo burlar el poder fiscal del Parlamento con motivo de unos subsidios de Luis XIV, pero en general fue un monarca constitucional. La mayoría de las limitaciones del Poder real originariamente deseadas por los adversarios de Carlos I fueron concedidas en la Restauración y respetadas por Carlos II, porque se había demostrado que los reyes también podían sufrir a manos de sus súbditos.

Jacobo II, a diferencia de su hermano, carecía totalmente de sutileza y de finura. Con su catolicismo fanático unió en contra suya a los anglicanos y a los no conformistas, a pesar de sus intentos para atraerse a los segundos, concediéndoles la tolerancia y desafiando al Parlamento. La política extranjera también desempeñó un papel. Los Estuardos, con objeto de evitar

la tributación requerida en tiempo de guerra, que los hubiera hecho dependientes del Parlamento, llevaron a cabo una política de subordinación, primero respecto a España, y luego respecto a Francia. El creciente Poder de Francia suscitó la invariable hostilidad inglesa al Estado continental predominante, y la revocación del Edicto de Nantes hizo a los protestantes sentirse en agria oposición a Luis XIV. Al final, casi todo el mundo deseaba en Inglaterra deshacerse de Jacobo. Pero casi todo el mundo estaba igualmente determinado a evitar la vuelta a los tiempos de la guerra civil y de la dictadura de Cromwell. Como no había ningún modo constitucional para deshacerse de Jacobo, tenía que haber una revolución, pero ésta debía terminarse rápidamente para no dar oportunidad a las fuerzas disolventes. Los derechos del Parlamento debían quedar asegurados de una vez para siempre. El rey tenía que irse, pero la monarquía debía conservarse; sin embargo, no debía ser una monarquía de derecho divino, sino dependiente de la sanción legislativa y, por lo tanto, del Parlamento. Con una combinación de la aristocracia y los grandes comerciantes, todo esto se logró en un momento, sin necesidad de disparar un tiro. El compromiso y la moderación habían triunfado después de que todas las formas de la intransigencia se habían intentado y habían fracasado.

El nuevo rey, como holandés, trajo consigo la sabiduría comercial y teológica proverbiales en su país. Se creó el Banco de Inglaterra; la deuda nacional constituyó una inversión segura, no expuesta ya a ser rechazada por el capricho de un monarca. El Acta de Tolerancia, al paso que dejaba a católicos y no conformistas sujetos a diversas incompatibilidades, puso fin a la verdadera persecución. La política extranjera se hizo resueltamente antifrancesa y continuó así, con breves intermitencias, hasta la derrota de Napoleón.

CAPÍTULO XIII

La teoría del conocimiento de Locke

John Locke (1632-1704) es el apóstol de la revolución de 1688, la más moderada y feliz de las revoluciones. Sus objetivos eran modestos, pero se lograron perfectamente y desde entonces no ha sido necesaria en Inglaterra ninguna revolución. Locke incorpora fielmente su espíritu y la mayoría de sus obras aparecieron poco después de 1688. Su obra principal de filosofía teórica, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, fue terminada en 1687 y publicada en 1690. Su *Primera carta sobre la tolerancia* fue originariamente publicada en latín en 1689, en Holanda, adonde Locke había considerado prudente retirarse en 1683. Dos nuevas cartas sobre la *Tolerancia* fueron publicadas en 1690 y 1692. Sus dos *Tratados sobre el Gobierno* obtuvieron la licencia de impresión en 1689 y se publicaron poco después. Su libro sobre *Educación* se publicó en 1693. Aunque su vida fue larga, todos los escritos suyos que tuvieron influencia se elaboraron en los seis años que median entre 1687 y 1693. Las revoluciones triunfantes son estimulantes para los que creen en ellas.

El padre de Locke era un puritano que combatió al lado del Parlamento. En la época de Cromwell, cuando Locke estaba en Oxford, la universidad era todavía escolástica en su filosofía; a Locke le molestaban el escolasticismo y el fanatismo de los independientes. Estuvo muy influido por Descartes. Se hizo médico y su protector fue lord Shaftesbury, el *Achitophel* de Dryden. Locke huyó a Holanda con Shaftesbury, en 1683, y permaneció allí hasta la revolución. Después de la revolución, excepto unos cuantos años durante los cuales estuvo empleado en la Junta de Comercio,

dedicó su vida al trabajo literario y a las numerosas controversias suscitadas por sus libros.

Los años anteriores a la revolución de 1688, cuando Locke no podía, sin grave riesgo, tomar parte, teórica o prácticamente, en la política inglesa, los consagró a componer su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Ésta es su obra más importante y en la que su fama se basa con más firmeza; pero su influencia en la filosofía política fue tan grande y tan duradera que debe ser considerado como el fundador del liberalismo filosófico tanto como del empirismo en la teoría del conocimiento.

Locke es el más afortunado de todos los filósofos. Completó su obra de filosofía teórica justamente en el momento en que el Gobierno de su país caía en manos de hombres que compartían sus opiniones políticas. Tanto en la práctica como en la teoría, los puntos de vista que sostenía fueron mantenidos, durante muchos años, por los más vigorosos e influyentes políticos y filósofos. Sus doctrinas políticas, con los desarrollos debidos a Montesquieu, están incorporadas a la Constitución americana y las vemos entrar en acción siempre que hay una disputa entre el presidente y el Congreso. La Constitución británica estuvo basada en sus doctrinas hasta hace poco más de cincuenta años, y lo mismo ocurría con la que adoptaron los franceses en 1871.

Su inmensa influencia en la Francia del siglo XVIII se debió principalmente a Voltaire, que pasó de joven algún tiempo en Inglaterra, e interpretó las ideas inglesas a sus compatriotas en las *Lettres philosophiques*. Los filósofos y los reformadores moderados le siguieron; los revolucionarios extremados siguieron a Rousseau. Sus seguidores franceses, acertada o equivocadamente, creían en una relación íntima entre su teoría del conocimiento y su política.

En Inglaterra esta conexión es menos evidente. De sus dos seguidores más eminentes, Berkeley carecía políticamente de importancia, y Hume era un conservador que expresó sus opiniones reaccionarias en su *Historia de Inglaterra*. Pero después del tiempo de Kant, cuando el idealismo alemán empezó a influir en el pensamiento inglés, hubo de nuevo una conexión entre la filosofía y la política; en general, los filósofos que seguían a los

alemanes eran conservadores, mientras que los benthamistas, radicales, estaban dentro de la tradición de Locke. Sin embargo, la correlación no era invariable: T. H. Green, por ejemplo, era liberal, pero idealista.

No solamente las opiniones válidas de Locke, sino incluso sus errores, eran útiles en la práctica. Tómese, por ejemplo, su doctrina respecto a las cualidades primarias y secundarias. Las cualidades primarias se definen como inseparables del cuerpo, y son la solidez, la extensión, la figura, el movimiento o quietud y el número. Las cualidades secundarias son todas las demás: color, sonidos, olores, etc. Las cualidades primarias —sostiene Locke— están realmente en los cuerpos; las cualidades secundarias, por el contrario, están sólo en el percipiente. Sin el ojo no habría colores; sin el oído no habría sonidos, y así sucesivamente. Para el criterio de Locke sobre las cualidades secundarias hay buenas razones: la ictericia, las gafas azules, etc. Pero Berkeley señaló que los mismos argumentos son aplicables a las cualidades primarias. A partir de Berkeley, el dualismo de Locke sobre este punto ha quedado desplazado filosóficamente. No obstante, siguió dominando en la física práctica hasta la aparición de la teoría de los cuantos, en nuestro tiempo. No sólo se daba por supuesto, explícita o tácitamente, por los físicos, sino que resultó fecundo como origen de muchos descubrimientos muy importantes. La teoría de que el mundo físico consiste sólo en materia en movimiento fue la base de las teorías aceptadas del sonido, la luz, el calor y la electricidad. Pragmáticamente, la teoría fue útil, por errónea que pudiera haber sido de modo teórico. Esto es típico de las doctrinas de Locke.

La filosofía de Locke, según se muestra en el *Ensayo*, tiene en conjunto ciertos méritos y ciertos deméritos. Ambos fueron útiles: los deméritos son tales sólo desde el punto de vista *teórico*. Él es siempre razonable y está siempre dispuesto a sacrificar la lógica antes que llegar a ser paradójico. Enuncia principios generales que, como el lector difícilmente dejará de captar, pueden llevar a consecuencias extrañas; pero cada vez que estas consecuencias extrañas están a punto de aparecer, Locke se abstiene suavemente de sacarlas. Para un lógico, esto es irritante; para un hombre práctico, es una prueba de juicio sólido. Como el mundo es lo que es, está

claro que el razonamiento válido partiendo de principios sanos no puede llevar el error. Pero un principio puede ser tan verdadero aproximadamente como para merecer el respeto teórico y, sin embargo, puede conducir a consecuencias prácticas que sentimos absurdas. Hay, por consiguiente, una justificación para el sentido común en filosofía, pero sólo mostrando que nuestros principios teóricos no pueden ser enteramente correctos mientras sus consecuencias sean condenadas apelando al sentido común que experimentamos como algo irresistible. El teórico puede replicar que el sentido común no es más infalible que la lógica. Pero esta réplica, aunque hecha por Berkeley y Hume, hubiera sido totalmente extraña al temple intelectual de Locke.

Una característica de Locke, que trascendió de él a todo el movimiento liberal, es la carencia de dogmatismo. Toma unas cuantas certezas de sus predecesores: nuestra propia existencia, la existencia de Dios y la verdad de las matemáticas. Pero siempre que sus doctrinas difieren de las de sus antecesores, su efecto es mostrar que la verdad es difícil de averiguar, y que un hombre razonable debe sostener sus opiniones con cierta dosis de duda. Este temple de espíritu está obviamente relacionado con la tolerancia religiosa, con el éxito de la democracia parlamentaria, con el *laissez-faire*, y con todo el sistema de máximas liberales. Aunque es un hombre profundamente religioso, un devoto creyente en el cristianismo, que acepta la revelación como fuente del conocimiento, pone, sin embargo, a las revelaciones declaradas cierta valla de defensas racionales. En una ocasión dice: «El testimonio escueto de la revelación es la más alta certeza», pero en otra dice: «La revelación debe ser juzgada por la razón». De este modo, al final, la razón continúa siendo lo supremo.

Su capítulo «Del entusiasmo» es instructivo a este respecto. *Entusiasmo* no tenía entonces el mismo significado que ahora; significaba la creencia en una revelación personal a un cabecilla religioso o a sus seguidores. Era una característica de las sectas derrotadas en la Restauración. Cuando hay una multiplicidad de estas revelaciones personales, incompatibles unas con otras, la verdad, o lo que pasa por tal, se hace puramente personal y pierde su carácter social. El amor a la verdad, que Locke considera esencial, es una

cosa muy diferente del amor a una doctrina particular proclamada como la verdad. Una muestra inequívoca del amor a la verdad, dice, es «no sostener ninguna proposición con mayor seguridad que la que permiten las pruebas con que ha sido elaborada». El apresuramiento en el dictamen, dice, muestra falta de amor a la verdad. «El entusiasmo, que abate la razón, es capaz de erigir la revelación sin ella; con lo cual, de hecho, elimina a la vez a la razón y a la revelación y pone en su lugar las fantasías sin base del cerebro de un hombre». Los hombres que sufren de melancolía o manías propenden a tener «síntomas de un contacto inmediato con Dios». A consecuencia de esto, las acciones y opiniones extrañas sufren la sanción divina, lo que halaga «la pereza de los hombres, su ignorancia y su vanidad». Concluye el capítulo con la máxima ya citada de que «la revelación debe ser juzgada por la razón».

Lo que Locke entiende por *razón* ha de ser colegido de todo su libro. Hay, sin duda, un capítulo titulado «De la razón», pero está dedicado principalmente a probar que la razón no consiste en el razonamiento silogístico, y se resume en la frase: «Dios no ha sido tan mezquino con los hombres como para hacerlos escuetamente unas criaturas bípedas y dejar a Aristóteles que los hiciera racionales». La razón, según usa Locke este término, consiste en dos partes: primera, una indagación respecto a las cosas que podemos conocer con certeza; segunda, una investigación de las proposiciones que es cuerdo aceptar en la práctica, aunque tengan sólo la probabilidad y no la certeza en su favor. «Los motivos de probabilidad son dos: conformidad con nuestra propia experiencia o el testimonio de la experiencia de otro». El rey de Siam, observa, dejó de creer lo que los europeos le contaban cuando mencionaron el hielo.

En su capítulo «De los grados del asentimiento» dice que el grado de asentimiento a una proposición debe depender de las causas de probabilidad que haya en su favor. Después de indicar que nosotros debemos actuar con frecuencia basándonos en probabilidades que distan poco de la certeza, dice que el recto uso de esta consideración «es la caridad e indulgencia mutuas. Puesto que es inevitable que la mayor parte de los hombres, si no todos, tengan varias opiniones, sin pruebas ciertas e indudables de su verdad; y es

causa de que se les dé una reputación demasiado grande de ignorancia, ligereza o necedad a los hombres que dejan y renuncian a sus primitivos dogmas ante la fuerza de un argumento al que no pueden inmediatamente contestar demostrando su insuficiencia; convendría, a mi juicio, a todos los hombres mantener la paz y los oficios comunes de humanidad y amistad en la diversidad de opiniones, puesto que no podemos razonablemente esperar que cualquiera se ofrezca con diligencia y servicialmente a dejar su propia opinión y a abrazar la nuestra con una resignación ciega a una autoridad que el entendimiento del hombre no reconoce. Pues aunque pueda a menudo equivocarse, no puede reconocer otra guía que la razón, ni someterse ciegamente a la voluntad y dictados de otro. Si el que queréis traer a vuestras opiniones es una persona que examina antes de asentir, debéis darle la posibilidad, a su gusto, de que vuelva a examinar las razones y, evocando lo que está fuera de su mente, examine los detalles, para ver de qué lado está la ventaja; y si él no encuentra argumentos de bastante peso para meterse otra vez en tantos trabajos, eso y no otra cosa solemos hacer nosotros en caso parecido; y nosotros tomaríamos a mal si otros nos prescribieran qué puntos debíamos estudiar: y si es de los que desean hacer creer en sus opiniones, ¿cómo podemos imaginar que habría de renunciar a los principios que el tiempo y la costumbre han establecido de tal forma en su mente que él los cree evidentes y de una certeza indudable; o considera como impresiones que ha recibido del mismo Dios, o de los hombres enviados por Él? ¿Cómo podemos esperar, digo, que opiniones así afincadas sean abandonadas ante los argumentos o la autoridad de un extraño o adversario, particularmente si hay alguna sospecha de interés o designio, como nunca deja de ocurrir cuando los hombres se hallan mal tratados? Haríamos mejor en apiadarnos de nuestra mutua ignorancia y en tratar de eliminarla por todos los buenos procedimientos y de información a nuestro alcance, y no en tratar mal a los otros como obstinados y perversos porque no renuncian a sus opiniones y aceptan las nuestras, o por lo menos las que tratamos de hacerles aceptar, cuando es más que probable que nosotros no seamos menos obstinados al no abrazar alguna de las suyas. Pues ¿dónde está el hombre que tenga incontestable evidencia de la verdad

de todo lo que sostiene, o de la falsedad de todo lo que condena, o pueda decir que ha examinado de arriba abajo sus propias opiniones o las de los otros? La necesidad de creer sin saber, es decir, a menudo con razones muy débiles, en este efímero estado de acción y ceguera en que estamos, debía hacernos más afanosos y cuidadosos en informarnos que en coaccionar a los otros… Hay razón para pensar que si los hombres estuvieran mejor instruidos tendrían menos afán de imponerse a los otros».[13]

Sólo me he ocupado hasta ahora de los últimos capítulos del *Ensayo*, donde Locke saca la consecuencia moral de su anterior investigación teórica de la naturaleza y limitaciones del conocimiento humano. Es hora ya de examinar lo que tiene que decirnos sobre esta cuestión más puramente filosófica.

Locke, por lo general, desdeña la metafísica. A propósito de alguna especulación de Leibniz, escribe a un amigo: «Usted y yo estamos bastante hartos de este tipo de enredos». El concepto de sustancia, que dominaba en la metafísica de su tiempo, lo considera vago e inútil, pero no se aventura a rechazarlo del todo. Admite la validez de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios, pero no se detiene en ellos, y parece sentirse algo molesto con los mismos. Siempre que expresa ideas nuevas y no repite meramente las tradicionales, piensa en cuestión de detalles, más que en largas abstracciones. Su filosofía es fragmentaria, como la obra científica, no estatuaria y toda de una pieza como los grandes sistemas continentales del siglo XVII.

Locke puede ser considerado como el fundador del empirismo, la doctrina de que todo nuestro conocimiento (con la posible excepción de la lógica y de las matemáticas) deriva de la experiencia. De acuerdo con esto, en el libro I del *Ensayo* se ocupa de razonar, contra Platón, Descartes y los escolásticos: no hay ninguna idea ni principio innato. En el libro II se dedica a mostrar, en detalle, de qué forma da origen la experiencia a las diversas clases de ideas. Habiendo rechazado las ideas innatas, dice:

«Supongamos, pues, que la mente es, como si dijéramos, papel blanco, sin nada escrito, sin ninguna idea; ¿de qué forma se llena? ¿De dónde viene ese vasto almacén, que la afanosa e ilimitada fantasía del hombre ha pintado

con una variedad infinita? ¿De dónde proceden todos los materiales de la razón y del conocimiento? A esto responderé con una palabra: de la experiencia; en ella está fundada todo nuestro saber y de ella deriva, en definitiva» (lib. II, cap. I, sec. 2).

Nuestras ideas derivan de dos fuentes: a) sensación, y b) percepción de la operación de nuestra propia mente, que puede llamarse «sentido interno». Puesto que solamente podemos pensar por medio de ideas y puesto que las ideas vienen de la experiencia, es evidente que nada de nuestro conocimiento puede ser anterior a la experiencia.

La percepción, dice, es «el primer paso y grado hacia el conocimiento y la penetración de todos los materiales del mismo». Esto puede parecer, para un moderno, casi una perogrullada, puesto que ha llegado a formar parte del sentido común formado, por lo menos en los países de habla inglesa. Pero en su época se suponía que la mente conocía toda clase de cosas *a priori*, y la completa dependencia del conocimiento de la percepción, que él proclamaba, era una doctrina nueva y revolucionaria. Platón, en el *Teetetes*, se había entregado a la tarea de refutar la identificación del conocimiento con la percepción, y a partir de entonces casi todos los filósofos, hasta Descartes inclusive y Leibniz, habían enseñado que gran parte de nuestro conocimiento más valioso no derivaba de la experiencia. El empirismo completo de Locke era, por tanto, una audaz innovación.

El libro III del *Ensayo* trata de las palabras, y se ocupa, en lo esencial, de mostrar que lo que la metafísica presenta como saber acerca del mundo es puramente verbal. El capítulo III, «De los términos generales», adopta una posición nominalista extrema en la cuestión de los universales. Todas las cosas que existen son particulares, pero nosotros podemos formar ideas generales, tales como *hombre*, que son aplicables a muchos particulares, y a estas ideas generales les podemos dar nombres. Su generalidad consiste solamente en el hecho de que son, o pueden ser, aplicables a una variedad de cosas particulares; en su propio ser, como ideas de nuestras mentes, son tan particulares como todo lo demás que existe.

El capítulo VI del libro III, «De los nombres de sustancias», se dedica a refutar la doctrina escolástica de la esencia. Las cosas *pueden* tener una

esencia real, que consistirá en su constitución física, pero ésta es, en lo fundamental, desconocida para nosotros y no es la *esencia* de que hablan los escolásticos. La esencia, como nosotros podemos conocerla, es puramente verbal; consiste meramente en la definición de un término general. Argüir, por ejemplo, respecto a si la esencia del cuerpo es sólo extensión, o es extensión más solidez, es razonar sobre palabras: podemos definir la palabra *cuerpo* de otro modo, y no puede resultar ningún daño mientras nos adhiramos a nuestra definición. Las distintas especies no son un hecho de la naturaleza, sino del lenguaje; son «ideas complejas distintas con distintos nombres adheridos a ellas». Hay, es cierto, cosas diferentes en la Naturaleza, pero las diferencias proceden por graduaciones continuas: «Los confines de las especies, en que los hombres las clasifican, son hechos por los hombres». Procede a dar ejemplos de monstruos, sobre los cuales era dudoso si eran hombres o no. Este punto de vista no fue aceptado, generalmente, hasta que Darwin persuadió a los hombres a que adoptaran la teoría de la evolución por cambios graduales. Sólo quienes han permitido que los abrumen los escolásticos, se darán cuenta de la cantidad de balumba metafísica que esto arrastró consigo.

El empirismo y el idealismo se enfrentan, a la vez, con un problema al que, hasta ahora, la filosofía no ha encontrado ninguna solución satisfactoria: el de mostrar cómo tenemos conocimiento de otras cosas distintas de nosotros mismos y las operaciones de nuestra propia mente. Locke considera este problema, pero lo que expresa es claramente insuficiente. En un lugar[14] nos dice: «Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas, que ella sola contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento sólo trata de ellas». Y, asimismo: «El conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo entre dos ideas». De esto parecería seguirse inmediatamente que nosotros no podemos saber de la existencia de otras personas, o del mundo físico, pues éstos, si existen, no son meramente ideas de una mente. Cada uno de nosotros, por consiguiente, en lo que al conocimiento se refiere, debe estar encerrado en sí mismo y aislado de todo contacto con el mundo exterior.

Esto, sin embargo, es una paradoja, y Locke no tiene nada que hacer con las paradojas. En vista de ello, en otro capítulo, expone una teoría distinta, completamente incompatible con la anterior. Tenemos, nos dice, tres clases de conocimiento de la existencia real. El conocimiento de nuestra propia existencia es intuitivo, el de la existencia de Dios es demostrativo y el de las cosas presentes al sentido es sensitivo. (Lib. IV, cap. III).

En el capítulo siguiente se da cuenta más o menos de la incompatibilidad. Insinúa que alguien podría decir: «Si el conocimiento consiste en el acuerdo de ideas, el entusiasta y el sensato están en un mismo nivel». Y replica: «No es así como las ideas concuerdan con las cosas». Procede a razonar que todas las ideas *simples* tienen que concordar con cosas, puesto que «la mente, según hemos demostrado, no puede de ningún modo elaborar para sí» ideas simples, pues son todas «el producto de cosas que operan sobre la mente de un modo natural». Y en lo que respecta a las ideas complejas de sustancias «todas nuestras ideas complejas de ellas han de ser tales, y solamente tales, que estén formadas por las simples que se ha descubierto y coexisten en la Naturaleza». De nuevo, no podemos tener ningún conocimiento, excepto: primero, por intuición; segundo, por la razón, examinando el acuerdo o desacuerdo de dos ideas; tercero, «por sensación, percibiendo la existencia de cosas particulares» (lib. IV, cap. III, sec. 2).

En todo esto, Locke da por sabido que ciertos sucesos mentales, que él llama sensaciones, tienen causas exteriores a nosotros, y que estas causas, al menos en cierta medida y en ciertos aspectos, se asemejan a las sensaciones que son efectos suyos. Pero ¿de qué forma, compatible con los principios del empirismo, se conocen? Nosotros experimentamos las sensaciones, pero no sus causas; nuestra experiencia será exactamente la misma si nuestras sensaciones surgen espontáneamente. La creencia de que las sensaciones tienen causas y, aún más, la creencia de que se asemejan a sus causas, es una creencia que, de ser mantenida, ha de serlo sobre razones totalmente independientes de la experiencia. La opinión de que «el conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo entre dos ideas» es la única que Locke tiene derecho a sostener, y su evasión de las paradojas que entraña, la

efectúa por medio de una contradicción tan grosera que sólo su firme adhesión al sentido común pudo haberle cerrado los ojos.

Esta dificultad ha perturbado al empirismo hasta hoy. Hume se desembarazó de ella lanzando la suposición de que las sensaciones tienen causas exteriores, pero retenía, incluso, esta suposición siempre que olvidaba sus propios principios, lo que ocurría muy a menudo. Su máxima fundamental —«ninguna idea sin una impresión anterior»—, que toma de Locke, es sólo aceptable mientras hablemos de impresiones que tengan causas externas, lo que la misma palabra *impresión* sugiere de modo irresistible. Y en los momentos en que Hume logra cierto grado de consecuencia es extrañamente paradójico.

Nadie ha inventado todavía una filosofía que sea a la vez creíble y consecuente consigo misma. Locke apuntaba a la credibilidad, y la logró a expensas de la consecuencia. La mayoría de los filósofos han hecho lo contrario. Una filosofía que no es consecuente consigo misma no puede ser totalmente verdadera, pero una filosofía que es consecuente puede muy bien ser completamente falsa. Las filosofías más fecundas han contenido notorias inconsecuencias, pero por esa misma razón han sido parcialmente verdaderas. No hay ninguna razón para suponer que un sistema consecuente consigo mismo contenga más verdad, como el de Locke, notoriamente más o menos erróneo.

Las doctrinas éticas de Locke son interesantes, en parte por sí mismas, en parte como una anticipación a las de Bentham. Cuando hablo de sus doctrinas éticas, no aludo con ello a su disposición moral como hombre práctico, sino a sus doctrinas generales sobre cómo los hombres actúan y cómo debían actuar. Como Bentham, Locke era un hombre lleno de sentimientos benévolos. Sin embargo, sostenía que todo el mundo (incluido él mismo) debía siempre moverse en la acción, solamente por el deseo de su propio placer o felicidad. Unas cuantas citas lo pondrán de relieve.

«Las cosas son buenas o malas sólo en relación con el placer o el dolor. Lo que llamamos *bueno* es lo apto para producir o aumentar el placer o disminuir el dolor en nosotros».

«¿Qué mueve al deseo? Respondo: la felicidad, y sólo esto».

«La felicidad, en su pleno significado, es el mayor placer de que somos capaces».

«La necesidad de buscar la verdadera felicidad (es) el fundamento de toda libertad».

«La preferencia del vicio a la virtud (es) un manifiesto juicio erróneo».

«El gobierno de nuestras pasiones (es) el recto perfeccionamiento de la libertad».[15]

La última afirmación parecería estar basada en la doctrina de los premios y castigos del otro mundo. Dios ha establecido ciertas normas morales; los que las siguen van al Cielo, y los que las quebrantan se exponen a ir al infierno. El buscador de placeres prudente será, por consiguiente, virtuoso. Con la decadencia de creer que el pecado conduce al infierno, se ha hecho más difícil elaborar un argumento puramente personal en favor de una vida virtuosa. Bentham, libre pensador, puso al legislador humano en el lugar de Dios: correspondía a las leyes e instituciones sociales establecer una armonía entre los intereses públicos y los privados, de modo que cada hombre, al perseguir su propia felicidad, se viera impelido a trabajar por la felicidad general. Pero esto es menos satisfactorio que la conciliación de los intereses públicos y privados efectuada por medio de Cielo e infierno, pues los legisladores no son siempre sabios o virtuosos y los gobiernos humanos no son omniscientes.

Locke debe admitir, lo que es notorio, que los hombres no actúan siempre de suerte que, conforme a un cálculo racional, obtengan el máximo de placer. Nosotros valoramos el placer presente más que el futuro, y el placer del futuro próximo más que el del futuro remoto. Puede decirse —esto no lo dijo Locke— que la proporción del interés es una medida cuantitativa del descuento general de placeres futuros. Si la perspectiva de gastar mil libras al año fuera tan deliciosa como el pensamiento de gastarlas hoy, yo no tendría que pagar por aplazar mi placer. Locke admite que creyentes devotos cometan a menudo pecados que, conforme a su credo, los ponen en peligro de ir al infierno. Todos conocemos a personas que tardan en ir al dentista más tiempo que si estuvieran empeñadas en la búsqueda racional del placer. De este modo, aun en el caso de que el placer de evitar

el dolor sea nuestro motivo, debe añadirse que los placeres pierden su atractivo y los dolores su aspecto terrorífico en proporción a su distancia en el futuro.

Puesto que es sólo a la larga como, según Locke, coinciden el interés particular y el general, es importante que los hombres se guíen, en cuanto sea posible, por sus intereses a larga distancia. Es decir, los hombres debían ser prudentes. La prudencia es la única virtud que debe seguir predicándose, pues cada decadencia de la virtud es una falta de prudencia. La insistencia en la prudencia es característica del liberalismo. Esto se relaciona con la aparición del capitalismo, pues el prudente se hace rico mientras que el imprudente se empobrece. También se relaciona con ciertas formas de piedad protestante: la virtud con perspectivas de Cielo, psicológicamente se asemeja mucho a ahorrar con vistas a una inversión.

La creencia en la armonía entre los intereses públicos y privados es característica del liberalismo, y persistió con mucho al fundamento teológico que tenía en Locke.

Locke afirma que la libertad se basa en la necesidad de perseguir la verdadera felicidad y en el dominio de nuestras pasiones. Esta opinión la deduce de su doctrina de que los intereses privados y públicos son idénticos a la larga, aunque no necesariamente en períodos cortos. Se sigue de esta doctrina que, dada una comunidad de ciudadanos en la que todos sean piadosos y prudentes, actuarán, admitida la libertad, de modo que fomente el bien general. No habrá ninguna necesidad de leyes humanas para coaccionarlos, puesto que las divinas serán suficientes. El hasta ahora hombre virtuoso que se siente tentado a convertirse en un forajido, se dirá a sí mismo: «Yo podría evadirme del castigo del juez humano, pero no del castigo del Divino Juez». En vista de ello renunciará a sus planes perversos o vivirá tan virtuosamente como si tuviera la seguridad de ser cogido por la policía. La libertad jurídica, por tanto, sólo es completamente posible cuando la prudencia y la piedad sean universales; en otro caso las coerciones impuestas por la ley penal son indispensables.

Locke afirma repetidamente que la moral es susceptible de demostración, pero no desarrolla su idea todo lo plenamente que fuera de

desear. El pasaje más importante es:

«*La moral, susceptible de demostración*. La idea de un Ser Supremo, infinito en poder, bondad y sabiduría, cuya obra somos y del cual dependemos, y la idea de nosotros mismos como seres racionales, capaces de entendimiento, estando como está tan clara en nosotros, proporcionarían, supongo, si fueran debidamente consideradas y proseguidas, tales fundamentos de nuestro deber y de las normas de nuestras acciones, que podrían colocar la moral entre las ciencias susceptibles de demostración; donde, no me cabe duda, por proposiciones evidentes, por consecuencias necesarias, tan incontestables como las de las matemáticas, las medidas de lo lícito y de lo ilícito aparecerían claras para cualquiera que las aplicara con la misma indiferencia y atención a ella, con que lo hace en las demás ciencias. La relación de otros modos puede ciertamente captarse, tanto como las del número y extensión, y no puedo comprender por qué no serían tan capaces de demostración, si se idearan los métodos debidos para examinar su acuerdo o desacuerdo. “Donde no hay propiedad, no hay injusticia”, es una proposición tan cierta como una demostración de Euclides, pues siendo la idea de propiedad un derecho a algo, y siendo la idea a que se da el nombre de *injusticia* la invasión o violación de ese derecho, es evidente que, establecidas así estas ideas y vinculados estos nombres a ellas, yo puedo conocer tan ciertamente que esta proposición es cierta como la de que un triángulo tiene tres ángulos que valen dos rectos. Asimismo: “Ningún Gobierno permite la libertad absoluta”; siendo la idea de Gobierno el establecimiento de la sociedad sobre ciertas normas o leyes, que requieren la conformidad a las mismas, y siendo la idea de libertad absoluta la de que cada uno haga lo que le plazca, soy tan capaz de percatarme de la certeza de la verdad de esta proposición como de cualquier proposición matemática».[16]

Este pasaje es desconcertante porque, al principio, parece hacer las normas morales dependientes de los decretos de Dios, mientras que los ejemplos sugieren que las normas morales son analíticas. Supongo que, de hecho, Locke consideraba algunas partes de la ética, analíticas, y otras

dependientes de los decretos de Dios. Otro enigma es que los ejemplos dados no parecen ser proposiciones morales.

Hay otra dificultad que desearíamos examinar. Se sostiene, generalmente, por los teólogos que los decretos de Dios no son arbitrarios, sino que están inspirados por Su bondad y sabiduría. Esto requiere que haya algún concepto de bondad anterior a los decretos de Dios, que le haya llevado a dar justamente esos decretos y no otros. Lo que este concepto pueda ser, es imposible descubrirlo en Locke. Lo que dice es que un hombre prudente obrará de tal y cual manera, pues de otro modo Dios lo castigaría, pero nos deja completamente a oscuras por qué el castigo está vinculado a ciertos actos más que a sus contrarios.

Las doctrinas éticas de Locke no son, desde luego, defendibles. Aparte del hecho de que hay algo que choca en un sistema que considera la prudencia como la única virtud, hay otras objeciones, menos emocionales, a sus teorías.

En primer lugar, decir que los hombres sólo desean el placer es poner el carro delante del caballo. Desee lo que se me ocurra, sentiré placer en obtenerlo; pero en general, el placer se debe al deseo, no el deseo al placer. Es posible, como les ocurre a los masoquistas, desear el dolor; en ese caso, hay placer aun en la satisfacción del deseo, pero está mezclado con su contrario. Incluso en la propia doctrina de Locke, no es el placer como tal lo que es deseado, puesto que un placer próximo es más deseado que un placer remoto. Si la moral ha de derivarse de la psicología del deseo, como Locke y sus discípulos intentan, no puede haber ninguna razón para pedir la privación de los placeres ausentes o para presentar la prudencia como un deber moral. Su argumento, en pocas palabras, es: «Nosotros sólo deseamos el placer. Pero de hecho, muchos hombres desean, no el placer como tal, sino el placer próximo. Esto contradice nuestra doctrina de que ellos desean el placer como tal, y es, por consiguiente, malo». Casi todos los filósofos, en sus sistemas éticos, presentan primero una falsa doctrina y luego arguyen que la perversión consiste en actuar de un modo que prueba que ésta es falsa, lo que sería imposible si la doctrina fuera verdadera. Locke ofrece un ejemplo de este tipo.

CAPÍTULO XIV

La filosofía política de Locke

a) *El principio hereditario*

En los años 1689 y 1690, justamente después de la revolución de 1688, Locke escribió sus dos *Tratados sobre el Gobierno*, el segundo especialmente, muy importante en la historia de las ideas políticas. El primero de estos dos tratados es una crítica de la doctrina del Poder hereditario. Es una réplica al libro de Robert Filmer: *Patriarcha, o el poder natural de los reyes*, publicado en 1680, pero escrito bajo Carlos I. Robert Filmer, apasionado defensor del derecho divino de los reyes, tuvo la desgracia de vivir hasta 1653, y debió de haber sufrido terriblemente por la ejecución de Carlos y la victoria de Cromwell. Pero *Patriarcha* fue escrito antes de estos tristes acontecimientos, no antes de la guerra civil, de suerte que se muestra conocedor de las doctrinas subversivas. Tales doctrinas, según Filmer señala, no eran nuevas en 1640. En efecto, tanto los teólogos protestantes como los católicos, en sus discusiones con los monarcas católicos y protestantes, respectivamente, habían afirmado vigorosamente el derecho de los súbditos a resistir a los príncipes tiránicos, y sus agitaciones suministraron a Robert Filmer abundante material para la controversia.

Robert Filmer fue instituido caballero por Carlos I, y se dice que su casa fue saqueada por los parlamentarios diez veces. Cree que no es improbable que Noé navegara por el Mediterráneo y repartiera África, Asia y Europa a Cam, Sem y Jafet, respectivamente. Sostenía que, por la Constitución inglesa, los lores eran los únicos que daban consejo al rey, según dice, el

único que hace las leyes, que proceden exclusivamente de su voluntad. El rey, según Filmer, está perfectamente libre de todo control humano y no puede considerarse obligado por los actos de sus predecesores, ni siquiera por los suyos propios, pues es «imposible por naturaleza que un hombre pueda darse una ley a sí mismo».

Filmer, como estas opiniones muestran, pertenecía a la parte más extrema del partido del Derecho Divino.

Patriarcha empieza combatiendo la «opinión corriente» de que «la humanidad está dotada de modo natural y nace libre de toda sujeción, y libertad para elegir la forma de Gobierno que le plazca, y el poder que un hombre tiene sobre los otros se le concedió primeramente de acuerdo con la discreción de la multitud». «Este principio —dice— se concibió primero en las escuelas». La verdad, según él, es totalmente distinta; es que originariamente Dios concedió el Poder real a Adán, del cual descendió a sus herederos y, por último, llegó a los diversos monarcas de los tiempos modernos. Ahora, los reyes, nos asegura, «o son, o tienen que ser considerados como los herederos próximos de aquellos primeros padres que fueron al principio los padres naturales de todo el mundo». Nuestro primer padre, según parece, no apreció adecuadamente su privilegio como monarca universal, pues «el deseo de libertad fue la primera causa de la caída de Adán». El deseo de libertad es un sentimiento que Robert Filmer considera impío.

Las pretensiones formuladas por Carlos I, y por sus representantes en nombre suyo, excedían de lo que los tiempos antiguos hubieran concedido a los reyes. Filmer indica que Parsons, el jesuita inglés, y Buchanan, el calvinista escocés, que no coincidían en casi nada más, mantenían que los soberanos podían ser depuestos por el pueblo por su mal gobierno. Parsons, naturalmente, pensaba en la protestante reina Isabel, y Buchanan, en la católica reina María de Escocia. La doctrina de Buchanan fue sancionada por el éxito, pero la de Parsons la refutó su colega de ejecución Campion.

Incluso antes de la Reforma, los teólogos tendían a creer en la limitación del Poder real. Esto formaba parte de la batalla entre la Iglesia y el Estado que ardió en Europa durante la mayor parte de la Edad Media. En

esta batalla el Estado se apoyaba en la fuerza armada, la Iglesia en la inteligencia y la santidad. Mientras la Iglesia tuvo estos méritos, ganó; cuando llegó a tener solamente la inteligencia, perdió. Pero las cosas que los hombres eminentes y santos habían dicho contra el Poder de los reyes permanecieron en la memoria. Aunque fueron dichas en defensa de los intereses del Papa, podían emplearse para apoyar los derechos del pueblo a gobernarse por sí mismo. «Los sutiles escolásticos —dice Filmer— para estar seguros de arrojar al rey a los pies del Papa, pensaron que el modo más seguro era colocar al pueblo por encima del rey, de modo que el Poder papal pudiese ocupar el lugar del Poder real». Cita al teólogo Belarmino, quien dice que el Poder secular es concedido por los hombres (es decir, no por Dios) y «está en el pueblo, a menos que éste lo conceda a un príncipe»; así, Belarmino, según Filmer, «hace a Dios el autor inmediato de un Estado democrático»; lo que le suena a él de modo tan chocante como sonaría a un plutócrata moderno decir que Dios es el autor inmediato del bolchevismo.

Filmer deriva el Poder político, no de un contrato, ni siquiera de ninguna consideración relativa al bien público, sino enteramente de la autoridad de un padre sobre sus hijos. Su opinión es que la fuente de la autoridad real es la sujeción de los hijos a los padres; que los patriarcas del Génesis eran monarcas; que los reyes son los herederos de Adán, o por lo menos, deben ser considerados como tales; que los derechos naturales de un rey son los mismos que los de un padre, y que, por naturaleza, los hijos no están nunca libres del poder paterno, ni siquiera cuando el hijo es adulto y el padre está chocheando.

Toda la teoría parece tan fantástica a una mente moderna que es difícil creer que fuera sostenida en serio. Nosotros no estamos acostumbrados a derivar los derechos políticos de la historia de Adán y Eva. Admitimos como evidente que la patria potestad debe cesar completamente cuando hijo o hija alcanzan la edad de veintiún años, y que antes de esa edad debe estar muy estrictamente limitada por el Estado y por el derecho de la iniciativa independiente que la juventud ha ido adquiriendo de modo gradual. Reconocemos que la madre tiene unos derechos iguales, por lo menos, a los del padre. Mas aparte de todas estas consideraciones, no se le ocurriría a

ningún hombre moderno, salvo en el Japón de antes de la Segunda Guerra Mundial, suponer que el Poder político debía ser asimilado al de los padres sobre los hijos. Es verdad que en el Japón se sostenía aún una teoría semejante a la de Filmer, y había de ser enseñada por todos los profesores y maestros de escuela. El Mikado puede perfilar su genealogía desde la Diosa Sol, cuyo heredero es; otros japoneses descienden también de ella, pero pertenecen a las ramas menores de su familia. Por consiguiente, el Mikado es divino, y toda resistencia es impía. Dicha teoría fue, en lo esencial, inventada en 1868, pero se alega en el Japón que ha sido transmitida por la tradición desde la creación del mundo.

El intento de imponer sobre Europa una teoría semejante —de cuyo intento forma parte el *Patriarcha* de Filmer— fue un fracaso. ¿Por qué? La aceptación de tal teoría no repugna, de ningún modo, a la naturaleza humana; por ejemplo, fue sostenida, aparte del Japón, por los antiguos egipcios, y por los mexicanos y peruanos, antes de la conquista española. En cierta etapa del desarrollo humano es natural. La Inglaterra de los Estuardos había pasado esta etapa, no el Japón moderno.

La derrota de las teorías del derecho divino, en Inglaterra, se debió a dos causas principales. Una, la pluralidad de religiones; otra, la lucha por el Poder entre la monarquía, la aristocracia y la alta burguesía. En cuanto a la religión, el rey, desde el reinado de Enrique VIII, era la cabeza de la Iglesia en Inglaterra, opuesta a Roma y a la mayoría de las sectas protestantes. La Iglesia de Inglaterra alardeaba de ser una transacción: el Prefacio a la Versión Autorizada empieza diciendo que «ha sido sabiduría de la Iglesia de Inglaterra, desde la primera compilación de su liturgia pública, guardar la posición media entre dos extremos». En conjunto, este compromiso agradó a la mayoría. La reina María y el rey Jacobo II trataron de arrastrar el país hacia Roma, y los vencedores de la guerra civil trataron de arrastrarla hacia Ginebra, pero estos intentos fracasaron, y después de 1688 el Poder de la Iglesia de Inglaterra fue indiscutido. No obstante, sus adversarios sobrevivieron. Los no conformistas, particularmente, eran hombres vigorosos, y había muchos entre los comerciantes ricos y los banqueros, cuyo poder aumentaba continuamente.

La posición teológica del rey era algo peculiar, pues no sólo se trataba del jefe de la Iglesia de Inglaterra, sino también del jefe de la de Escocia. En Inglaterra, tenía que creer en los obispos y rechazar el calvinismo; en Escocia, tenía que rechazar a los obispos y creer en el calvinismo. Los Estuardos tenían sinceras convicciones religiosas, que hicieron imposible para ellos esta actitud ambigua y les ocasionaron aún más molestias en Escocia que en Inglaterra. Pero después de 1688, la conveniencia política llevó a los reyes a prestar su asentimiento a la profesión de las dos religiones a la vez. Esto militaba contra el celo religioso y hacía difícil considerarlos como personas divinas. En todo caso, ni los católicos ni los no conformistas podían asentir a ninguna pretensión religiosa por parte de la monarquía.

Los tres partidos del rey, de la aristocracia y de la clase media rica hicieron diferentes combinaciones en distintos tiempos. Bajo Eduardo IV y Luis XI, el rey y la clase media se unieron contra la aristocracia; bajo Luis XIV, el rey y la aristocracia se unieron contra la clase media; en Inglaterra, en 1688, la aristocracia y la clase media se unieron contra el rey. Cuando éste tenía a su lado a una de las otras partes era fuerte; cuando éstas se unían contra él era débil.

Por estas razones, entre otras, Locke no encontró ninguna dificultad para deshacer los argumentos de Filmer. En lo que respecta a la argumentación, Locke se encontró, naturalmente, con una tarea fácil. Señala que si nos referimos a la patria potestad, el poder de la madre debía ser igual al del padre. Carga el acento sobre la injusticia de la primogenitura, que es inevitable si la herencia ha de ser la base de la monarquía. Bromea con el absurdo de suponer que los monarcas actuales sean, en ningún sentido real, los herederos de Adán. Adán puede tener solamente un heredero pero nadie sabe quién es. ¿Mantendría Filmer —se pregunta— que, si fuera descubierto el verdadero heredero de Adán, todos los monarcas existentes deberían poner las Coronas a sus pies? Si la base de Filmer respecto a la monarquía fuera aceptada, todos los reyes, salvo uno a lo más, serían usurpadores, y no tendrían ningún derecho a exigir la obediencia de

sus súbditos *de facto*. Además, la patria potestad es temporal, dice, y no se extiende a la vida ni a la propiedad.

Por tales razones, aparte de motivos más fundamentales, la herencia no puede, según Locke, ser aceptada como la base del Poder político legítimo. En vista de ello, en su segundo tratado sobre el Gobierno busca una base más defendible.

El principio hereditario casi ha desaparecido de la política. Durante mi vida, los emperadores del Brasil, China, Rusia, Alemania y Austria han desaparecido, para ser reemplazados por dictadores que no se proponen la fundación de una dinastía hereditaria. La aristocracia ha perdido sus privilegios en toda Europa, excepto en Inglaterra, donde se ha convertido en poco más que en una forma histórica. Todo esto, en la mayor parte de los países, es muy reciente y tiene mucho que ver con el advenimiento de las dictaduras, puesto que la base tradicional del Poder ha sido eliminada y los hábitos de la mente exigidos para la práctica normal de la democracia no han tenido tiempo para desarrollarse. Hay una gran institución que nunca ha tenido ningún elemento hereditario: la Iglesia católica. Podemos hacer la excepción de las dictaduras, si sobreviven, en el desarrollo gradual de una forma de gobierno análoga a la de la Iglesia. Esto ha ocurrido ya en el caso de las grandes corporaciones de América, que tienen, o tenían, hasta Pearl Harbour, poderes casi iguales a los del Gobierno.

Es curioso que el repudio del principio hereditario en política no haya tenido casi ningún efecto, en la esfera económica, en los países democráticos. (En los Estados totalitarios, el Poder económico ha sido absorbido por el Poder político). Todavía consideramos natural que un hombre deba dejar sus propiedades a sus hijos, es decir, aceptamos el principio hereditario en lo que se refiere al Poder económico, mientras lo rechazamos respecto al Poder político. Las dinastías políticas han desaparecido, pero las económicas persisten. Por el momento, no estoy razonando ni en pro ni en contra de este diferente trato de las dos formas de Poder; indico simplemente que existe y que la mayoría de los hombres no se han fijado en ello.

Si pensáramos en lo natural que nos parece que el Poder sobre las vidas de los demás, resultante de la gran riqueza, deba ser hereditario, se comprendería mejor cómo hombres del temple de Robert Filmer podían adoptar la misma posición en lo referente al Poder de los reyes, y cuán importante fue la innovación representada por los hombres que pensaban como Locke.

Para comprender cómo podía creerse la teoría de Filmer y cómo la teoría contraria de Locke pudo parecer revolucionaria, solamente tenemos que pensar que un reino era considerado entonces lo mismo que se considera ahora una propiedad territorial. El propietario de la tierra tiene varios derechos legales importantes, el principal escoger a quienes se quedarán con ella. La propiedad puede ser transmitida por herencia, y estimamos que quien ha heredado una finca tiene un justo título a todos los privilegios que la ley le concede en consecuencia. Sin embargo, en el fondo, su posición es la misma que la de los monarcas cuyas pretensiones defiende Robert Filmer. Hay en la actualidad, en California, una cantidad de enormes posesiones cuyos títulos derivan de las concesiones reales o supuestas hechas por el rey de España. Él era el único que podía hacer tales concesiones, a) porque España aceptaba un criterio semejante al de Filmer, y b) porque los españoles eran capaces de derrotar a los indios en la guerra. No obstante, nosotros mantenemos que los herederos de aquellos que recibieron las concesiones tienen un título justo a las mismas. Quizá en el futuro esto parecerá tan fantástico como parece ahora Filmer.

b) *El estado de naturaleza y el derecho natural*

Locke comienza su segundo *Tratado sobre el Gobierno* diciendo que, habiendo demostrado la imposibilidad de derivar la autoridad del Gobierno de la del padre, expondrá lo que él cree su verdadero origen. Empieza suponiendo que lo que él llama un «estado de naturaleza», es anterior a todo Gobierno humano. En este estado hay una «ley de la naturaleza», pero la ley de la naturaleza consiste en mandatos divinos y no es impuesta por

ningún legislador humano. No está claro hasta qué punto es el estado de naturaleza, para Locke, una mera hipótesis ilustrativa y hasta qué punto supone que ha tenido una existencia histórica; pero me temo se inclinaba a pensar que era una etapa que realmente había tenido vigencia. Los hombres salieron de este estado de naturaleza por medio de un contrato social que instituyó el gobierno civil. Esto lo consideraba también como más o menos histórico. Pero por el momento es el estado de naturaleza lo que nos interesa.

Lo que Locke tiene que decirnos acerca del estado de naturaleza y de la ley de la naturaleza no es, en lo esencial, original, sino una repetición de las doctrinas escolásticas medievales. Así, Santo Tomás de Aquino dice:

«Toda ley concebida por el hombre lleva el carácter de la ley exactamente en la medida en que se deriva de la ley de la naturaleza. Pero si en algún punto está en pugna con ella, cesa en el acto de ser ley; es una mera perversión de la ley».[17]

Durante la Edad Media, la ley de la naturaleza se argüía para condenar la usura, es decir, el préstamo de dinero por interés. La propiedad de la Iglesia estaba casi íntegramente formada por tierras y los terratenientes han sido siempre prestatarios más que prestamistas. Pero cuando surge el protestantismo, su apoyo —en especial el apoyo del calvinismo— viene principalmente de la clase media rica, prestamista más que prestataria. Por consiguiente, primero Calvino, luego los otros protestantes y, por último, la Iglesia católica, sancionaron la usura. De esta suerte, la ley natural vino a ser concebida de modo distinto, pero nadie dudaba de que era tal cosa.

Muchas doctrinas que sobrevivieron a la creencia en la ley natural deben su origen a ella; por ejemplo, el *laissez-faire* y los derechos del hombre. Estas doctrinas están emparentadas y ambas tienen su origen en el puritanismo. Dos citas aducidas por Tawney lo ilustrarán. Un comité de la Cámara de los Comunes, en 1604, afirmaba:

«Todos los súbditos libres nacen con derecho a heredar, en lo tocante a su tierra y también en lo tocante al libre ejercicio de su industria, en aquellas artes a que se aplican y de las cuales viven».

Y en 1656, Joseph Lee escribe:

«Es una máxima innegable que cada uno por la luz de la naturaleza y de la razón hará lo que hace en su mayor beneficio… El mejoramiento de los particulares repercutirá en beneficio del público».

Con la excepción de las palabras «por la luz de la naturaleza y de la razón», esto podía haber sido escrito en el siglo XIX.

En la teoría del Gobierno de Locke, repito, hay poca originalidad. En esto se parece Locke a la mayoría de los hombres que han adquirido fama con sus ideas. En general, el hombre que piensa por vez primera una idea nueva se adelanta tanto a su tiempo que todo el mundo lo cree tonto, de modo que permanece en la oscuridad y es pronto olvidado. Luego, gradualmente, el mundo va madurando para la idea, y el hombre que la proclama en el momento afortunado obtiene toda la fama. Así ocurrió, por ejemplo, con Darwin; el pobre lord Monboddo fue un hazmerreír.

En lo referente al estado de naturaleza, Locke fue menos original que Hobbes, que le consideraba como aquel en que la situación era la guerra de todos contra todos y donde la vida era sucia, brutal y corta. Pero Hobbes tenía fama de ateo. La opinión del estado de naturaleza y de la ley natural que Locke aceptaba de sus predecesores, no puede desprenderse de su base teológica; donde sobrevive sin ella, como en gran parte del liberalismo moderno, carece de claro fundamento lógico.

La creencia en un feliz «estado de naturaleza» en el pasado remoto deriva parcialmente del relato bíblico de la edad de los patriarcas y en parte del mito clásico de la edad de oro. La creencia general en la maldad del pasado remoto sólo surge con la doctrina de la evolución.

Lo más próximo a una definición del estado de naturaleza en Locke es:

«Los hombres, que viven juntos conforme a la razón, sin un superior común en la Tierra con autoridad para juzgar entre ellos, es propiamente el estado de naturaleza».

Esto no es una descripción de la vida de los salvajes, sino la de una imaginaria comunidad de anarquistas virtuosos, que no necesitan ni policía ni tribunales porque siempre obedecen a la *razón*, que es lo mismo que la «ley natural», la cual a su vez consiste en aquellas normas de conducta que

se suponen de origen divino. (Por ejemplo: «No matarás», es parte de la ley natural, pero el reglamento de las carreteras no lo es).

Unas cuantas citas aclararán más el sentido de la doctrina de Locke: «Para comprender bien el Poder político —dice— y la procedencia de su origen, tenemos que considerar aquel estado en que los hombres están naturalmente: estado de libertad perfecta para ordenar sus acciones y disponer de sus propiedades y personas según estimen conveniente, dentro de los límites de la ley de la naturaleza; sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún hombre.

»Un estado asimismo de igualdad, en el que todo el Poder y jurisdicción son recíprocos, no teniendo ninguno más que los otros; no habiendo nada más evidente que criaturas de la misma especie y rango, promiscuamente nacidas con las mismas ventajas de la naturaleza y el uso de las mismas facultades, deban también ser iguales entre sí sin subordinación ni sujeción; a menos que el señor y el dueño de todas ellas haya puesto, por una declaración manifiesta de su voluntad, a una sobre otra y le haya conferido, por una evidente y clara designación, un derecho indudable al dominio y a la soberanía.

»Pero, aunque el estado de naturaleza sea un estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia; aunque el hombre en ese estado tiene una libertad incontrolable para disponer de su persona o bienes, no tiene, sin embargo, libertad para destruirse a sí mismo ni a ninguna criatura que se halle en su posesión, donde algún uso más noble que su mera conservación lo requiere. El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna, que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad, que sólo tiene que consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe causar daño a otro en su vida, salud, libertad o propiedades[18] (pues todos nosotros somos propiedad de Dios)[19]».

Ocurre, sin embargo, que donde la mayor parte de los hombres están en estado de naturaleza puede haber algunos que no vivan de acuerdo con la ley natural y esta ley provee, hasta cierto punto, lo que puede hacerse para resistir a tales criminales. En un estado de naturaleza, se nos dice, todo hombre puede defender su persona y lo que es suyo. «La sangre de aquel

que vierte la sangre de otro, por mano de hombre debe ser vertida», forma parte de la ley natural. Yo puedo incluso matar a un ladrón mientras está robando mis bienes y este derecho sobrevive a la institución del Gobierno, aunque donde hay Gobierno, si el ladrón se escapa, yo debo renunciar a la venganza privada y acudir a la ley.

La gran objeción contra el estado de naturaleza es que, mientras persiste, cada hombre es el juez de su propia causa, puesto que tiene que confiar en sí mismo para defensa de sus derechos. Para este mal, el Gobierno es el remedio, pero no es un remedio *natural*. El estado de naturaleza, según Locke, fue abandonado por medio de un pacto destinado a crear un gobierno. Ningún pacto termina el estado de naturaleza, salvo aquel que hace a un organismo político. Los diversos gobiernos de Estados independientes se hallan ahora en estado de naturaleza entre sí.

El estado de naturaleza, se nos dice en un pasaje probablemente dirigido contra Hobbes, no es lo mismo que un estado de guerra, sino lo más próximo a su contrario. Después de explicar el derecho a matar a un ladrón, basándose en que al ladrón puede considerársele haciéndonos la guerra, Locke dice:

«Y aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, los cuales, por más que algunos los hayan confundido, se hallan tan distantes como un estado de paz, buena voluntad, asistencia y defensa mutua y un estado de enemistad, malicia, violencia y destrucción recíproca lo están uno de otro».

Quizá la *ley* de naturaleza deba ser considerada como poseedora de un radio más amplio que el *estado* de naturaleza, puesto que la primera trata de ladrones y asesinos, mientras que en el segundo no hay tales malhechores. Esto por lo menos sugiere una evidente contradicción en Locke, consistente en que a veces representa el estado de naturaleza como un estado en el que todo el mundo es virtuoso y otras veces discute lo que puede hacerse lícitamente en un estado de naturaleza para resistir las agresiones de los malvados.

Algunas partes de la ley natural de Locke son sorprendentes. Por ejemplo, dice, que los prisioneros de una guerra justa son esclavos por la

ley natural. También dice que por naturaleza todo hombre tiene derecho a castigar los ataques contra sí mismo o contra sus bienes, incluso con la muerte. Y no hace ninguna distinción, de modo que si sorprendo a una persona haciendo una fechoría, tengo, evidentemente, por la ley natural derecho a matarla.

La propiedad tiene mucho relieve en la filosofía política de Locke y es, según él, la principal razón para la institución del gobierno civil:

«El grande y principal fin de la unión de los hombres en comunidades y de que se pongan bajo un Gobierno es la defensa de su propiedad; para lo cual, en el estado de naturaleza, faltan muchas cosas».

El conjunto de su teoría del estado de naturaleza y de la ley natural es en un sentido claro, pero en otro muy oscuro. Está claro lo que Locke pensaba, pero no está claro cómo puede haberlo pensado. La ética de Locke, como hemos visto, es utilitaria, pero en su consideración de los *derechos* no se basa en consideraciones utilitarias. Algo de esto penetra toda la filosofía del Derecho, según es enseñada por los juristas. Los derechos *legales* pueden definirse: hablando en general, un hombre tiene un derecho legal cuando puede apelar a la ley para que le proteja contra una ofensa. Un hombre tiene, en general, un derecho legal a su propiedad, pero si tiene (por ejemplo) un depósito ilícito de cocaína, no tiene ningún remedio legal contra otro que le robe. Pero el legislador tiene que decidir los derechos legales que han de crearse y se remonta naturalmente a la concepción de los derechos *naturales,* como aquellos que la ley debe proteger.

Estoy intentando llegar en lo posible a una exposición de algo semejante a la teoría de Locke en términos no teológicos. Si se da por supuesto que la ética y la clasificación de los actos como *lícitos* e *ilícitos* es lógicamente anterior a la ley real, se hace posible reproducir la teoría en términos que no impliquen la historia mítica. Para llegar a la ley natural, podemos plantear la cuestión de este modo: cuando no hay ley ni Gobierno, ¿qué clases de actos de A contra B justifican la venganza de B contra A, y qué clase de venganza está justificada en los distintos casos? Generalmente se sostiene que nadie puede ser censurado por defenderse contra un ataque contra su vida, incluso, si es necesario, hasta el extremo de matar al atacante. Puede

igualmente defender a su mujer e hijos o a cualquier miembro de la comunidad. En tales casos, la existencia de la ley contra el asesinato pierde su importancia si, como puede ocurrir fácilmente, el hombre atacado es muerto antes de poder invocar la ayuda de la policía; tenemos, por consiguiente, que remontarnos al derecho *natural*. Un hombre tiene también derecho a defender su propiedad, aunque las opiniones varían respecto a la cuantía del castigo que puede infligirse a un ladrón.

En las relaciones entre Estados, como Locke señala, la *ley natural* es suficiente. En tales circunstancias, ¿está justificada la guerra? Mientras no exista un Gobierno internacional, la respuesta a esta pregunta es puramente ética, no legal; debe darse la misma respuesta que a un individuo en un estado de anarquía.

La teoría legal estará basada en el criterio de que los *derechos* de los individuos deben ser protegidos por el Estado. Es decir, cuando un individuo sufre la clase de ofensa que justificaría la venganza, según los principios de la ley natural, la ley positiva debería disponer que la venganza la ejecutase el Estado. Si vemos que un hombre está agrediendo gravemente a un hermano nuestro, tenemos derecho a matarlo si de otro modo no podemos salvar a nuestro hermano. En un estado de naturaleza —esto al menos es lo que sostiene Locke—, si un hombre ha matado a vuestro hermano, tenéis el derecho de matarlo. Pero donde existe la ley, perdéis ese derecho, que es asumido por el Estado. Y si matáis en defensa propia o en defensa de otro, tendréis que probar ante un tribunal que ésa fue la razón de vuestra acción.

Podemos, pues, identificar la *ley natural* con las normas morales en cuanto son independientes de las disposiciones legales positivas. Es preciso existan tales normas si ha de haber alguna distinción entre leyes buenas y malas. Para Locke, la cuestión es sencilla, puesto que las normas morales han sido establecidas por Dios y se hallan en la Biblia. Cuando eliminamos esta base teológica, la cuestión es más difícil. Pero mientras se sostenga que hay una distinción ética entre las acciones lícitas y las ilícitas, podemos decir: La ley natural decide qué acciones serán moralmente lícitas y cuáles

no, en una comunidad que carece de Gobierno; y la ley positiva debe ser, en todo lo posible, guiada e inspirada por la ley natural.

En su forma absoluta, la doctrina de que un individuo tiene ciertos derechos inalienables es incompatible con el utilitarismo, es decir, con la doctrina de que los actos lícitos son los que fomentan más la felicidad general. Mas para que una doctrina pueda ser una base adecuada para la ley, no es necesario que haya de ser verdadera en todos los casos posibles, sino únicamente en una mayoría abrumadora. Todos podemos imaginar casos en los que el asesinato estaría justificado, pero son raros y no proporcionan un argumento contra la ilegalidad del mismo. De modo análogo, puede ser —no digo que lo sea— deseable, desde un punto de vista utilitario, reservar a cada individuo cierta esfera de libertad personal. Si es así, la doctrina de los Derechos del Hombre será una base apropiada para las leyes adecuadas, aun en el caso de que estos derechos admitan excepciones. Un utilitario tendrá que examinar la doctrina, considerada como base de la ley, desde el punto de vista de sus efectos prácticos; no puede condenarla *ab initio* como contraria a su propia ética.

c) *El contrato social*

En la especulación política del siglo XVII, había dos tipos principales de teorías respecto al origen del Gobierno. De uno de ellos hemos visto un ejemplo en Robert Filmer, quien sostenía que Dios había concedido el Poder a ciertas personas, y éstas, o sus herederos, constituían el Gobierno legítimo, constituyendo la rebelión contra el mismo no sólo una traición, sino una impiedad. Este criterio estaba sancionado por sentimientos de antigüedad inmemorial: en casi todas las civilizaciones primitivas el rey era una persona sagrada. Los reyes, como es natural, consideraban admirable esta teoría. Las aristocracias tenían motivos para apoyarla y motivos para combatirla. En su favor estaba el hecho de que exaltaba el principio hereditario y apoyaba extraordinariamente la resistencia contra la advenediza clase mercantil. Allí donde la clase media era más temida u

odiada que el rey, estos motivos prevalecían. Donde ocurría lo contrario, y especialmente donde la aristocracia tenía una posibilidad de obtener para sí el Poder supremo, tendía a oponerse al rey y, por consiguiente, a rechazar las teorías del derecho divino.

El otro tipo de teorías —del que Locke es un representante— sostenía que el gobierno civil es el resultado de un contrato, y es un asunto puramente de este mundo y no algo establecido por la autoridad divina. Algunos escritores consideraban el contrato social como un hecho histórico; otros, como una ficción legal; lo importante, para todos ellos, era hallar un origen terreno para la autoridad gubernamental. De hecho, no podían encontrar otra alternativa al derecho divino que el supuesto contrato. Sentían todos, excepto los rebeldes, que debía hallarse *alguna* razón para obedecer a los gobiernos, y no se creía suficiente decir que para la mayoría de la gente la autoridad de aquél era una cosa conveniente. El Gobierno ha de tener *derecho*, en algún sentido, a exigir la obediencia, y el derecho conferido por un contrato parecía ser la única alternativa al mandato divino. En consecuencia, la doctrina de que el Gobierno fue instituido por un contrato se hizo popular, prácticamente entre todos los adversarios del derecho divino de los reyes. Hay un indicio de esta teoría en Tomás de Aquino, pero el primer desarrollo serio de la misma se halla en Grocio.

La doctrina del contrato fue capaz de adoptar formas que justificaban la tiranía. Hobbes, por ejemplo, sostenía que hubo un contrato entre los ciudadanos para transmitir todo el Poder al soberano escogido, pero que el soberano no era parte del contrato y, por lo tanto, adquirió una autoridad ilimitada. Esa teoría, al principio, podía haber justificado el Estado totalitario de Cromwell; después de la Restauración, justificaba a Carlos II. En la forma que la doctrina adoptó en Locke, el Gobierno es una parte del contrato, y puede hacérsele frente con justicia si deja de cumplir sus obligaciones. La doctrina de Locke es, en esencia, más o menos democrática, pero el elemento democrático está limitado por el criterio (implícito, más que expreso) de que los que no tienen propiedades no son reconocidos como ciudadanos.

Veamos lo que Locke tiene que decir sobre esta cuestión. Hay primero una definición del Poder político: «Considero que el Poder político es el derecho de hacer leyes, con pena de muerte y, consiguientemente, todas las penas menores, para la regulación y defensa de la propiedad, y el derecho de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa de la comunidad contra la agresión extranjera, y todo esto solamente por el bien común».

El Gobierno, se nos dice, es un remedio para los inconvenientes que surgen, en el estado de naturaleza, del hecho de que, en tal estado, cada hombre es el juez de su propia causa. Pero donde el monarca es una parte de la disputa, no hay ningún remedio, puesto que el monarca es, a la vez, juez y parte. Estas consideraciones inclinan al criterio de que los gobiernos no deben ser absolutos y que el Poder Judicial debe ser independiente del Ejecutivo. Tales argumentos tenían un importante porvenir en Inglaterra y América, pero por el momento no nos interesan.

«Por naturaleza —dice Locke— todo hombre tiene derecho a castigar los ataques contra su persona o su propiedad, incluso con la muerte». Hay una sociedad política allí, y sólo allí, donde los hombres hayan cedido este derecho a la comunidad o a la ley.

La monarquía absoluta no es un forma de gobierno civil, porque no hay ninguna autoridad neutral que decida las disputas entre el monarca y un súbdito; de hecho, el monarca, en relación con sus súbditos, está aún en un estado de naturaleza. Es inútil esperar que el hecho de ser rey haga un hombre virtuoso de un hombre que por naturaleza es violento.

«Aquel que hubiera sido insolente y agresivo en los bosques de América lo sería, de modo probable, mucho más en un trono, donde quizá se encuentre ciencia y religión para justificar todo lo que haga a sus súbditos y donde la espada es posible que reduzca al silencio a los que se atrevan a discutirlo».

La monarquía absoluta es como si los hombres se protegieran contra las mofetas y las zorras, «pero estuvieran contentos, es decir, se creyeran seguros, de ser devorados por leones».

La sociedad civil implica la regla de la mayoría, a menos que se convenga en exigir una cifra mayor. (Como, por ejemplo, en los Estados Unidos, para cambiar la Constitución o para la ratificación de un tratado). Esto suena a democrático, pero debe recordarse que Locke da por supuesta la exclusión de las mujeres y de los pobres del derecho de ciudadanía. «El comienzo de la sociedad política depende del consentimiento de los individuos para unirse y formar una sociedad». Se arguye —sin mucha fuerza— que tal consentimiento debió ocurrir realmente en alguna época, si bien se admite que el origen del Gobierno antecede a la Historia en todas partes, excepto entre los judíos.

El convenio civil que instituye el Gobierno obliga sólo a los que lo hicieron; el hijo tiene que prestar su asentimiento de nuevo a un convenio hecho por su padre. (Está claro que esto se sigue de los principios de Locke, pero no es muy realista. Un joven americano que, al llegar a los veintiún años, anunciara: «Me niego a considerarme obligado por el convenio que dio origen a Estados Unidos», se encontraría con dificultades).

El Poder del Gobierno, por el contrato, se nos dice, nunca se extiende más allá del bien común. Hace un momento cité una frase respecto a los poderes del Gobierno, que terminaba: «y todo esto sólo para el bien público». Parece no habérsele ocurrido a Locke preguntar quién sería el juez del bien común. Evidentemente, si el Gobierno es el juez siempre decidirá en su favor. Probablemente, Locke diría que la mayoría de los ciudadanos ha de ser el juez. Pero muchas cuestiones han de decidirse demasiado rápidamente para que sea posible averiguar la opinión del electorado; de éstas, la paz y la guerra son quizá las más importantes. El único remedio en tales casos es conceder a la opinión pública o a sus representantes algún poder —tal como presentar una acusación— para castigar luego a los miembros del Poder Ejecutivo cuyos actos se consideren impopulares. Pero, con frecuencia es un remedio muy inadecuado.

He citado ya una frase que debo citar ahora de nuevo: «El grande y principal fin de que los hombres se unan en comunidades y se sometan a un Gobierno es la defensa de su propiedad». De acuerdo con esta doctrina,

declara Locke: «El Poder supremo no puede despojar a un hombre de ninguna parte de su propiedad sin su propio consentimiento».

Aún más sorprendente es la afirmación de que, si bien los mandos militares pueden disponer de la vida y de la muerte de sus soldados, no tienen poder para tomar dinero. (Se sigue de esto que, en cualquier ejército, sería ilícito castigar las infracciones menores de la disciplina por medio de multas; pero estaría permitido castigarlas con castigos corporales, tales como una azotaina. Esto demuestra las absurdas consecuencias a que llega Locke por su culto a la propiedad).

Podía suponerse que la cuestión de los impuestos ofrecería dificultades para Locke, pero no ve ninguna. Los gastos del Gobierno, dice, deben soportarlos los ciudadanos, pero con su consentimiento, es decir, con el de la mayoría. Mas ¿cómo, se pregunta uno, puede bastar el consentimiento de la mayoría? Se nos ha dicho que era necesario el consentimiento de cada uno para que el Gobierno pudiera tomar cualquier parte de su propiedad. Supongo que este tácito asentimiento a los impuestos, de acuerdo con la decisión de la mayoría, se supone está implicado en su ciudadanía que, a su vez, se presume ha de ser voluntaria. Todo esto es, sin duda, totalmente contrario a los hechos. La mayor parte de los hombres no tienen ninguna libertad efectiva de elección respecto al Estado a que deban pertenecer, y ninguno tiene libertad, en nuestros días, para pertenecer a ningún Estado. Supongamos, por ejemplo, que uno es pacifista y reprueba la guerra. Dondequiera que viva, el Gobierno se apoderará de algunas de nuestras propiedades para fines de guerra. ¿Con qué derecho pueden obligarnos a someternos a esto? Puedo imaginar muchas respuestas, pero no creo que ninguna de ellas sea compatible con los principios de Locke. Confía en el principio mayoritario sin la debida consideración y no ofrece ninguna transición a ella desde sus premisas individualistas, excepto el mítico contrato social.

El contrato social, en el sentido deseado, es mítico, incluso cuando, en algún período anterior, hubiera habido realmente un contrato que creara el Gobierno en cuestión. Estados Unidos ofrece un ejemplo adecuado. Cuando se adoptó la Constitución, los hombres tenían libertad de elección. Incluso

entonces, muchos votaron en contra, y no fueron, por lo tanto, partes del contrato. Podían, sin duda, haber dejado el país, y al quedarse se juzgó quedaban obligados por un contrato al que ellos no habían asentido. Pero en la práctica es habitualmente difícil dejar el país de uno. Y en el caso de los hombres nacidos después de la adopción de la Constitución, su consentimiento es aún más superficial.

La cuestión de los derechos del individuo frente al Gobierno es muy difícil. Se da por supuesto con demasiada ligereza por los demócratas que, cuando el Gobierno representa a la mayoría, tiene derecho a coaccionar a la minoría. Hasta cierto punto, esto tiene que ser cierto, puesto que la coerción pertenece a la esencia del Gobierno. Pero el derecho divino de las mayorías, si se lleva demasiado lejos, puede llegar a ser tan tiránico como el derecho divino de los reyes. Locke habla poco sobre esta cuestión en sus *Ensayos sobre el Gobierno*, pero lo trata con alguna extensión en sus *Cartas sobre la tolerancia*, donde arguye que ningún creyente en Dios debe ser castigado por sus opiniones religiosas.

La teoría de que el Gobierno fue creado por un contrato es, sin duda, preevolucionista. El Gobierno, como el sarampión y la tos ferina, debe haberse ido desarrollando gradualmente, aunque, como estas enfermedades, pudo haberse introducido de repente en nuevas regiones, tales como las islas de los mares del Sur. Antes de que los hombres hubieran estudiado antropología no tenían ninguna idea de los mecanismos psicológicos implicados en los comienzos del Gobierno, ni de las razones fantásticas que condujeron a los hombres a adoptar instituciones y costumbres que luego resultaron útiles. Pero como ficción legal, para *justificar* el Gobierno, la teoría del contrato social tiene *alguna* parte de verdad.

d) *Propiedad*

De lo que se ha dicho hasta ahora respecto al criterio de Locke sobre la propiedad, podía aparecer como el campeón de los grandes capitalistas contra sus superiores e inferiores sociales, pero esto no sería sino la verdad

a medias. Hallamos en él, frente a frente e irreconciliables, doctrinas que prefiguran las del capitalismo desarrollado y doctrinas que perfilan un punto de vista más cercano al socialismo. Es fácil dar una falsa representación de él con citas unilaterales, tanto en esta cuestión como en muchas otras.

Señalaré, por orden de aparición, los principales aforismos de Locke sobre el tema de la propiedad.

Dice primero que todo hombre posee la propiedad privada de los productos de su propio trabajo o, al menos, debería tenerla. En la época preindustrial, esta máxima no era tan antirrealista como ha sido después. La producción urbana la llevaban a cabo principalmente artesanos que poseían sus instrumentos de trabajo y vendían sus productos. En cuanto a la producción agrícola, la escuela a que pertenecía Locke sostenía que la propiedad de los campesinos sería el mejor sistema. Locke afirma que un hombre puede poseer tanta tierra como pueda cultivar, pero no más. Parece desconocer que en todos los países de Europa la realización de este programa difícilmente sería posible sin una revolución sangrienta. En todas partes la inmensa mayoría de la tierra labrada pertenecía a los aristócratas, que obtenían de los campesinos o una parte fija de producto (con frecuencia la mitad) o una renta que podía variarse de vez en cuando. El primer sistema predominaba en Francia e Italia, el segundo, en Inglaterra. En el Este, en Rusia y Prusia, los trabajadores eran siervos que trabajaban para el propietario y no tenían ningún derecho. Con el viejo sistema terminaron en Francia la Revolución y en la Italia del Norte y en la Alemania occidental las conquistas de los ejércitos franceses revolucionarios. La servidumbre fue abolida en Prusia a consecuencia de la derrota infligida por Napoleón, y en Rusia a consecuencia de la derrota en la guerra de Crimea. Pero en ambos países los aristócratas conservaron sus propiedades territoriales. En el este de Prusia, tal sistema, aunque drásticamente controlado por los nazis, ha sobrevivido hasta la época actual; en Rusia y en lo que ahora son Lituania, Letonia y Estonia, los aristócratas fueron desposeídos por la revolución rusa. En Hungría, Rumania y Polonia sobrevivieron; en la Polonia oriental fueron *liquidados* por el Gobierno soviético en 1940. El

Gobierno soviético, no obstante, ha hecho todo lo que ha estado en su poder para sustituirlos por granjas colectivas, en lugar de entregar la propiedad a los campesinos, en toda Rusia.

En Inglaterra, la evolución ha sido más compleja. En la época de Locke, la posición del trabajador rural estaba mitigada por la existencia de propiedades, en las cuales tenía importantes derechos, que le permitían obtener parte considerable de su alimento. Este sistema era una supervivencia de la Edad Media y lo consideraron reprobable los hombres de espíritu moderno, quienes decían que desde el punto de vista de la producción era antieconómico. De acuerdo con esto, hubo un movimiento para cercar las propiedades comunes, iniciado bajo Enrique VIII y confinado bajo Cromwell, pero no adquirió fuerza hasta aproximadamente 1750. A partir de ese tiempo, durante unos noventa años, una propiedad común tras otra se cercó y entregó a los propietarios locales. Cada cerca exigía un Acta del Parlamento, y los aristócratas que dominaban ambas Cámaras aprovecharon sin medida su poder legislativo para enriquecerse, al paso que ponían a los trabajadores agrícolas al borde del hambre. Gradualmente, debido al desarrollo de la industria, la situación de los labradores mejoró, puesto que de otro modo no hubiera podido impedirse su emigración a las ciudades. Al presente, a consecuencia de los impuestos introducidos por Lloyd George, los aristócratas se han visto obligados a desprenderse de la mayor parte de sus propiedades rurales. Pero los que poseen también propiedades urbanas o industriales han podido aferrarse a sus propiedades. No ha habido una revolución súbita, sino una transición gradual todavía en marcha. Al presente, los aristócratas todavía ricos deben su riqueza a sus propiedades urbanas o industriales.

Este prolongado desarrollo puede considerarse, salvo en Rusia, conforme con los principios de Locke. Lo extraño es que pudiera anunciar unas doctrinas que exigían tanta revolución para ponerlas en práctica y, sin embargo, no muestra ningún indicio de haber considerado injusto el sistema existente en su tiempo ni de haberse dado cuenta de que era diferente del que propugnaba.

La teoría del valor del trabajo —es decir, la doctrina de que el valor de un producto depende del trabajo empleado en él—, que algunos atribuyen a Karl Marx y otros a Ricardo, se halla en Locke, y se la sugirió una serie de predecesores que se remonta hasta Santo Tomás. Como dice Tawney, resumiendo la doctrina escolástica:

«La esencia del argumento era que el pago propiamente lo pueden pedir los artesanos que hacen la mercancía o los comerciantes que las transportan, pues ambos trabajaban en su oficio y satisfacen la necesidad común. El pecado imperdonable es el del especulador o intermediario, que roba la ganancia privada por la explotación de las necesidades públicas. El verdadero descendiente de Aquino es la teoría del valor del trabajo. El último de los escolásticos fue Karl Marx».

La teoría del valor del trabajo tiene dos aspectos: uno ético, otro económico. Es decir, puede aseverar que el valor de un producto *debe* ser proporcional al trabajo empleado en él, o que *de hecho* el trabajo regula el precio. La segunda doctrina es verdadera sólo de un modo aproximado, según reconoce Locke. Nueve décimas partes del valor, dice, se deben al trabajo; pero de la otra décima parte no dice nada. Es el trabajo, asegura, el que establece en todo la diferencia de valor. Pone como ejemplo la tierra en la América ocupada por los indios, que casi no tiene ningún valor porque los indios no la cultivan. Parece no darse cuenta de que la tierra puede adquirir valor tan pronto como la gente esté *dispuesta* a trabajarla y antes de que realmente lo hayan hecho. Si tenemos un trozo de tierra desierta en el que otro encuentra petróleo, podemos venderlo por un buen precio sin hacer ningún trabajo en ella. Como era natural en su época, no piensa en tales contingencias, sino sólo en la agricultura. La propiedad del campesino, que favorece, es inaplicable a cosas tales como la minería en gran escala, que requiere aparatos costosos y muchos trabajadores.

El principio de que un hombre tiene derecho al producto de su propio trabajo es inútil en una civilización industrial. Supongamos que estamos empleados para hacer un trabajo en la fábrica de coches Ford: ¿cómo va nadie a calcular qué proporción del beneficio total se debe a nuestro trabajo? O supongamos que estamos empleados en una compañía

ferroviaria en el transporte de mercancías: ¿quién puede decidir la parte que nos corresponde en la producción de las mercancías? Tales consideraciones han llevado a los que desean impedir la explotación del trabajo a abandonar el principio del derecho al producto de nuestro propio trabajo en favor de métodos más socialistas de la organización de la producción y de la distribución.

La teoría del valor del trabajo ha sido habitualmente defendida en oposición a una clase considerada como explotadora. Los escolásticos, en la medida en que la defendían, lo hacían por oposición a los usureros, que eran en su mayoría judíos. Ricardo la defendió en oposición a los terratenientes y Marx en oposición a los capitalistas. Pero Locke parece haberla sostenido en el vacío, sin hostilidad a ninguna clase. Su única hostilidad es contra los monarcas, pero esto no tiene relación con sus opiniones sobre el valor.

Algunas de las opiniones de Locke son tan extrañas que no veo la manera de hacerlas parecer razonables. Dice que un hombre no debe tener tantas ciruelas como para que se expongan a estropearse antes de que él y su familia se las puedan comer; pero puede tener tanto oro y tantos diamantes como pueda legalmente poseer porque el oro y los diamantes no se estropean. No se le ocurre que el hombre dueño de las ciruelas puede venderlas antes de que se le estropeen.

Insiste mucho en el carácter inalterable de los metales que, según dice, son la fuente del dinero y de la desigualdad de las fortunas. Parece, de un modo abstracto y académico, lamentar la desigualdad económica, pero ciertamente no piensa que sería más prudente tomar las medidas que pudieran impedirla. Sin duda estaba impresionado, como lo estaban todos los hombres de su tiempo, por los progresos de la civilización, debidos a los hombres ricos principalmente como protectores de las artes y de las letras. La misma actitud existe en la moderna América, donde la ciencia y el arte dependen en gran medida de la munificencia de los millonarios. Este hecho es la base de lo más respetable en el conservadurismo.

e) *Frenos y equilibrios*

La doctrina de que las funciones legislativa, ejecutiva y judicial deben mantenerse separadas, es característica del liberalismo, y surgió en Inglaterra en el curso de la resistencia contra los Estuardos y es claramente formulada por Locke, por lo menos en relación con los Poderes Legislativo y Ejecutivo. «El Legislativo y el Ejecutivo deben estar separados —dice— para evitar el abuso de Poder». Debe entenderse, como es natural, que cuando él habla de legislatura alude al Parlamento, y cuando del Ejecutivo, alude al rey; al menos esto es a lo que alude emocionalmente, sea lo que sea lo que lógicamente se proponga significar. Por consiguiente, considera al Legislativo virtuoso, mientras que el Ejecutivo es ordinariamente perverso.

«El Poder Legislativo —dice— debe ser supremo, salvo que ha de renovarlo la comunidad». Se sobreentiende que, como la Cámara inglesa de los Comunes, el Legislativo ha de ser elegido de tiempo en tiempo por voto popular. La condición de que el Legislativo ha de ser reelegido por el pueblo, si se toma en serio, condena la parte que atribuye la Constitución británica en el tiempo de Locke al rey y a los lores como partes del Poder Legislativo.

«En todos los Gobiernos bien constituidos —dice Locke— los poderes Legislativo y Ejecutivo están separados». Se presenta, por lo tanto, la cuestión: ¿qué ha de hacerse cuando se enfrentan? Si el Ejecutivo deja de convocar al Legislativo en las ocasiones señaladas, se nos dice, el Ejecutivo está en guerra con el pueblo y puede ser eliminado por la fuerza. Esto es claramente una opinión suscitada por lo ocurrido bajo Carlos I. De 1628 a 1640 éste trató de gobernar sin Parlamento; tales cosas, piensa Locke, deben impedirse, con la guerra civil si es necesario.

«La fuerza —dice— sólo debe oponerse a lo injusto y a la fuerza ilegítima». Este principio es inútil en la práctica, a menos que exista algún cuerpo con el derecho legal de pronunciar cuándo la fuerza es «injusta e ilegítima». El intento de Carlos I de cobrar el impuesto sobre los buques sin el consentimiento del Parlamento fue declarado por sus adversarios «injusto e ilegítimo», y para él era justo y legítimo. Sólo el resultado militar de la guerra civil probó que su interpretación de la Constitución fue errónea. Lo mismo ocurrió en la guerra civil americana. ¿Tenían los Estados derecho a

separarse? Nadie lo sabía, y sólo la victoria del Norte decidió la cuestión. La creencia que hallamos en Locke y en muchos escritores de su tiempo, de que cualquier hombre honrado puede conocer lo que es justo y lícito, es una creencia inadmisible, o por la fuerza de los prejuicios de partido por ambos lados, o por la dificultad de establecer un tribunal, ya exteriormente o en la intimidad de la conciencia, capaz de pronunciarse autorizadamente sobre cuestiones enojosas. En la práctica, tales cuestiones, si son de suficiente importancia, se deciden simplemente por la fuerza, no por justicia ni ley.

En cierto modo, aunque en un lenguaje velado, Locke reconoce este hecho. «En una disputa entre el Legislativo y el Ejecutivo —dice— no hay, en ciertos casos, ningún juez bajo los cielos». Puesto que los cielos no hacen pronunciamientos explícitos, esto significa, en efecto, que sólo puede adoptarse una decisión por medio del combate, ya que se da por supuesto que el cielo dará la victoria a la mejor causa. Tal criterio es esencial a toda doctrina que divida el Poder gubernamental. Allí donde semejante doctrina está incorporada en la Constitución, el único modo de evitar una eventual guerra civil es practicar la transigencia y el buen sentido. Pero el compromiso y el buen sentido son hábitos de la mente y no pueden ser incorporados a una Constitución escrita.

Es sorprendente que Locke no diga nada acerca del Poder Judicial, cuestión palpitante en su tiempo. Hasta la revolución, los jueces podían ser depuestos por el rey en cualquier momento; consecuentemente, éstos condenaban a sus enemigos y perdonaban a sus amigos. Después de la revolución, los hicieron inamovibles, salvo por un mensaje de ambas Cámaras. Se pensaba que esto haría que sus decisiones estuvieran guiadas por la ley; de hecho, en los casos que implican espíritu de partido, sólo ha servido para sustituir el prejuicio del rey por el prejuicio del juez. Sea lo que sea, dondequiera que ha prevalecido el principio de frenos y equilibrios, el Poder Judicial se ha convertido en una tercera rama del Gobierno independiente, junto al Legislativo y al Ejecutivo. El ejemplo más notable es el Tribunal Supremo de Estados Unidos.

La historia de la doctrina de los frenos y equilibrios ha sido interesante.

En Inglaterra, país de su origen, se dirigía a limitar el Poder del rey, quien hasta la revolución, tenía completo dominio del ejército. Sin embargo, el Poder Ejecutivo fue haciéndose gradualmente dependiente del Parlamento, ya que era imposible que un Ministerio continuara en el Poder sin contar con una mayoría en la Cámara de los Comunes. El Ejecutivo resultó, en realidad, un comité elegido de hecho, aunque no en la forma, por el Parlamento, con la consecuencia de que los poderes Legislativo y Ejecutivo se fueron uniendo cada día más. Durante los últimos cincuenta años más o menos se efectuó un nuevo proceso, debido a la facultad de disolución del primer ministro y a la creciente rigidez de la disciplina de partido. La mayoría del Parlamento decide ahora qué partido ha de estar en el Poder, pero una vez decidido, no puede en la práctica decidir nada más. La legislación que se propone al Parlamento es difícilmente aprobada a menos que el Gobierno la presente. De este modo, el Gobierno es a la vez el Poder Legislativo y el Ejecutivo y su Poder está sólo limitado por la necesidad de celebrar elecciones generales en determinadas ocasiones. Este sistema es, sin duda, totalmente contrario a los principios de Locke.

En Francia, donde la doctrina fue predicada con gran fuerza por Montesquieu, la sostuvieron los partidos más moderados de la Revolución francesa, pero se echó en olvido temporal por la victoria de los jacobinos. Napoleón, como es natural, no tenía nada que hacer con ella, pero fue renovada en la Restauración, para desaparecer de nuevo con el advenimiento de Napoleón III. Volvió a tener vigencia otra vez en 1871 y condujo a la adopción de una Constitución en la que el presidente tenía muy poco Poder y el Gobierno no podía disolver las Cámaras. El resultado fue conceder considerable poder a la Cámara de Diputados, tanto contra el Gobierno como contra el electorado. Había más división de poderes que en la Inglaterra moderna, pero menos del que debía haber conforme a los principios de Locke, puesto que el Legislativo eclipsaba al Ejecutivo. Lo que la Constitución francesa será después de la última guerra es imposible de prever.

El principio de Locke de la división de poderes ha hallado su más plena aplicación en los Estados Unidos, donde el presidente y el Congreso son

totalmente independientes entre sí y el Tribunal Supremo independiente de ambos. De modo inadvertido, la Constitución hizo del Tribunal Supremo una rama del Legislativo, puesto que nada puede llegar a ser ley si el Tribunal Supremo dice que no. El hecho de que sus poderes sean nominalmente sólo interpretativos aumenta, en realidad, dichos poderes, puesto que hace difícil criticar lo que se supone son decisiones puramente legales. Dice mucho en favor de la sagacidad política de los americanos el hecho de que su Constitución sólo haya llevado una vez a un conflicto armado.

La filosofía política de Locke fue, en conjunto, adecuada y útil hasta la revolución industrial. Desde entonces, ha sido cada vez más incapaz de resolver los problemas importantes. El Poder de la propiedad, vinculado a grandes corporaciones, ha crecido más allá de lo imaginado por Locke. Las funciones necesarias del Estado —por ejemplo, en educación— han aumentado enormemente. El nacionalismo ha producido una alianza, a veces una amalgama, del Poder económico con el político, haciendo de la guerra el principal medio de competencia. El simple ciudadano aislado no tiene ya el Poder y la independencia que tenía en las especulaciones de Locke. Nuestra época es una época de organización y sus conflictos se dan entre organizaciones, no entre individuos aislados. El estado de naturaleza, como dice Locke, existe aún entre los Estados. Es necesario un nuevo contrato social internacional para que podamos gozar los prometidos beneficios del Gobierno. Una vez que haya sido creado un Gobierno internacional, gran parte de la filosofía política de Locke será aplicable de nuevo, aunque no la de la propiedad privada.

CAPÍTULO XV

La influencia de Locke

Desde la época de Locke hasta el presente, ha habido en Europa dos tipos principales de filosofía, uno de los cuales debe sus doctrinas y su método a Locke, mientras el otro ha derivado primero de Descartes y luego de Kant. El mismo Kant pensaba que había hecho una síntesis de la filosofía derivada de Descartes y de Locke. Pero esto no puede admitirse, al menos desde un punto de vista histórico, pues los seguidores de Kant se hallaban dentro de la tradición cartesiana, no de la lockiana. Los herederos de Locke son, primero, Berkeley y Hume; segundo, los *philosophes* franceses que no pertenecían a la escuela de Rousseau; tercero, Bentham y los radicales filosóficos; cuarto, con importantes adiciones de la filosofía continental, Marx y sus discípulos. Pero el sistema de Marx es ecléctico, y toda aseveración simple acerca del mismo es casi seguro que resulta falsa; por consiguiente, le dejaré a un lado hasta considerarlo en detalle.

En la propia época de Locke, sus principales antagonistas filosóficos eran los cartesianos y Leibniz. De un modo totalmente ilógico, la victoria de la filosofía de Locke en Inglaterra fue en gran parte debida al prestigio de Newton. La autoridad de Descartes como filósofo se puso de relieve, en su tiempo, por su obra matemática y de filosofía natural. Pero su doctrina de los vórtices era claramente inferior a la ley de la gravitación de Newton como explicación del sistema solar. La victoria de la cosmogonía newtoniana disminuyó el respeto de los hombres por Descartes y aumentó su respeto por Inglaterra. Ambas causas inclinaron a la gente favorablemente hacia Locke. En la Francia del siglo XVIII, donde los

intelectuales se hallaban en rebelión contra un despotismo anticuado, corrompido y débil, consideraron a Inglaterra como la patria de la libertad y se hallaban predispuestos en favor de Locke a causa de sus doctrinas políticas. En los últimos tiempos anteriores a la Revolución, la influencia de Locke en Francia se vio reforzada por la de Hume, que había vivido algún tiempo en Francia y conocía personalmente a muchos de sus *savants* de primera fila.

El principal transmisor de la influencia inglesa a Francia fue Voltaire.

En Inglaterra, los seguidores filosóficos de Locke, hasta la Revolución francesa, no se habían interesado por sus doctrinas políticas. Berkeley era un obispo que no se interesaba mucho por la política; Hume era un conservador que seguía la jefatura de Bolingbroke. Inglaterra estaba políticamente tranquila en este tiempo y un filósofo podía contentarse con teorizar sin preocuparse del estado del mundo. La Revolución francesa cambió esta situación y obligó a las mentes mejores a oponerse al *statu quo*. No obstante, la tradición de la filosofía pura siguió ininterrumpida. La *Necesidad del ateísmo*, de Shelley, por la que fue expulsado de Oxford, está plenamente influida por Locke.[20]

Hasta la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, en 1781, pudo parecer como si la vieja tradición filosófica de Descartes, Spinoza y Leibniz hubiera sido anulada definitivamente por el nuevo método empírico. Sin embargo, este nuevo método no había prevalecido nunca en las universidades alemanas y después de 1792 se le hizo responsable de los horrores de la Revolución. Los revolucionarios desilusionados, como Coleridge, encontraron en Kant un apoyo intelectual para su oposición al ateísmo francés. Los alemanes, en su resistencia contra los franceses, se complacieron en contar con una filosofía alemana que los apoyara. Hasta los mismos franceses, después de la caída de Napoleón, recibían con alegría cualquier arma contra el jacobinismo. Todos esos factores favorecieron a Kant.

Kant, como Darwin, dio origen a un movimiento que habría detestado. Kant era un liberal, un demócrata, un pacifista, pero los que declaraban seguir su filosofía no eran ninguna de estas cosas. O, si se seguían llamando

liberales, lo eran de una nueva especie. Desde Rousseau y Kant ha habido dos escuelas de liberalismo, que pueden distinguirse como la obstinada y la sensible. La obstinada desembocó por etapas lógicas, a través de Bentham, Ricardo y Marx, en Stalin; la blanda, por otras etapas lógicas, a través de Fichte, Byron, Carlyle y Nietzsche, en Hitler. Esta explicación es, sin duda, demasiado esquemática para ser totalmente verdadera, pero puede servir como plano y signo mnemotécnico. Las etapas de la evolución de las ideas han tenido casi la cualidad de la dialéctica hegeliana: las doctrinas han desembocado, y cada una de las cuales parece natural, en sus contrarios. Pero los desarrollos no se han debido solamente al movimiento inherente de las ideas; han sido dirigidos, en todo su curso, por circunstancias externas y por el reflejo de estas circunstancias en las emociones humanas. Que esto es así puede evidenciarlo un hecho destacado: las ideas del liberalismo no han experimentado ninguna alteración en su desarrollo en América, donde permanecen hasta hoy como en Locke.

Dejando la política a un lado, examinemos las diferencias entre las dos escuelas de filosofía que pueden señalarse generalmente como la continental y la británica.

Hay ante todo una diferencia de método. La filosofía británica es más detallada y fragmentaria que la del continente; cuando se permite algún principio general, se lanza a probarlo inductivamente, examinando sus varias aplicaciones. Así, Hume, después de anunciar que no hay ninguna idea sin una impresión previa, procede en seguida a examinar la siguiente objeción: supongamos que estamos viendo dos matices de color semejantes, pero no idénticos, y supongamos que no hemos visto nunca un matiz intermedio entre los dos, ¿podremos, no obstante, imaginar tal matiz? Él no decide la cuestión y considera que una decisión adversa a su principio general no sería fatal para él, porque su principio no es lógico, sino empírico. Cuando —para establecer un contraste— Leibniz quiere establecer su monadología, razona, aproximadamente, de esta forma: todo lo que es complejo tiene que estar compuesto de partes simples; lo que es simple no puede ser extenso; por consiguiente, todo está compuesto de partes carentes de extensión. Pero lo inextenso no es materia. Por

consiguiente, los constituyentes últimos de las cosas no son materiales y, si no lo son, resultan entonces mentales. Por consiguiente, una mesa es, en realidad, una colonia de almas.

La diferencia de método, aquí, puede caracterizarse como sigue: en Locke o Hume una conclusión relativamente modesta se saca de un amplio examen de muchos hechos, mientras que en Leibniz un gran edificio deductivo se asienta sobre una minúscula base de principio lógico. En Leibniz, si el principio es completamente cierto y las deducciones son enteramente válidas, todo está bien; pero la estructura es inestable y la menor falla en cualquier sitio provoca el derrumbamiento de todo el edificio. En Locke o Hume, por el contrario, la base de la pirámide se asienta sobre el terreno sólido del hecho observado y la pirámide se afila hacia arriba, no hacia abajo; en consecuencia, el equilibrio es estable y una falla aquí o allá puede ser rectificada sin un desastre total. Esta diferencia de método sobrevivió al intento de Kant de incorporar algo de la filosofía empírica: desde Descartes hasta Hegel, por un lado, y desde Locke hasta John Stuart Mill, por el otro, sigue invariable.

La diferencia de método está relacionada con otras varias diferencias. Comencemos por la metafísica. Descartes ofreció pruebas metafísicas de la existencia de Dios, de las cuales la más importante había sido inventada por San Anselmo, arzobispo de Canterbury, en el siglo XI. Spinoza admitía un Dios panteísta, que al ortodoxo no le parecía Dios; sea lo que sea, los argumentos de Spinoza eran esencialmente metafísicos y pueden relacionarse (aunque puede no haberse dado cuenta de ello) con la doctrina de que toda proposición ha de tener un sujeto y un predicado. La metafísica de Leibniz tenía la misma fuente.

En Locke, la dirección filosófica, que inició, no está aún plenamente desarrollada; acepta como válidos los argumentos de Descartes respecto a la existencia de Dios. Berkeley inventó un argumento totalmente nuevo; pero Hume —en quien la nueva filosofía llega a su culminación— rechazó la metafísica por completo y sostenía que nada puede descubrirse por el razonamiento de las cuestiones de que se ocupa la metafísica. Este criterio

persistió en la escuela empírica, mientras que la tesis contraria, algo modificada, persistió en Kant y en sus discípulos.

En ética, hay una división semejante entre las dos escuelas. Locke, como hemos visto, creía que el placer era el bien y éste fue el criterio predominante entre los empiristas durante los siglos XVIII y XIX. Sus adversarios, por el contrario, despreciaban el placer como innoble y tenían varios sistemas de moral que parecían más exaltados. Hobbes valoraba el Poder y Spinoza, hasta cierto punto, coincidía con Hobbes. Hay en Spinoza dos puntos de vista irreconciliables sobre la moral: uno, el de Hobbes; otro, el bien consiste en la unión mística con Dios. Leibniz no hizo ninguna aportación importante a la ética, pero Kant hizo de ella lo supremo y derivó su metafísica de premisas morales. La ética de Kant es importante porque es antiutilitaria, *a priori*, y lo que se llama *noble*.

Kant dice que si uno es bueno con su hermano, porque le tiene cariño, no tiene ningún mérito moral: un acto sólo tiene valor moral cuando se realiza porque la ley moral lo ordena. Aunque el placer no es el bien es, sin embargo, injusto —sostiene Kant— que el virtuoso sufra. Como esto ocurre a menudo en el mundo, tiene que haber otro mundo donde sean recompensados después de la muerte y tiene que haber un Dios que garantice la justicia en la otra vida. Él rechaza todos los viejos argumentos metafísicos relativos a Dios y a la inmortalidad, pero considera su nuevo argumento ético irrefutable.

Kant, personalmente, era un hombre cuya actitud en los asuntos prácticos fue benévola y humanitaria, pero no puede decirse lo mismo de muchos de los que negaban que la felicidad era el bien. El tipo de ética llamada *noble* está menos asociada con los intentos de perfeccionamiento del mundo que el criterio más mundano de que debíamos tratar de hacer a los hombres más felices. Esto no es sorprendente. El desdén por la felicidad es más fácil cuando se trata de la felicidad de otros que cuando se trata de la nuestra. Ordinariamente, el sustitutivo de la felicidad es alguna forma de heroísmo. Éste proporciona salidas inconscientes para el afán de Poder y abundantes excusas para la crueldad. O, asimismo, lo valorado puede ser la emoción fuerte; éste fue el caso de los románticos. Ello condujo a la

tolerancia de pasiones tales como el odio y la venganza; los héroes de Byron son típicos y no son nunca personas de conducta ejemplar. Los hombres que hicieron más por fomentar la felicidad humana fueron —como era de esperar— los que consideraban importante la felicidad, no los que la despreciaban en comparación con algo más *sublime*. Además, la ética de un hombre refleja habitualmente su carácter y la benevolencia lleva al deseo de la felicidad general. Así, los hombres que consideraban la felicidad como el fin de la vida tendían a ser más benévolos, mientras que los que proponían otros fines estaban a menudo dominados, inconscientemente, por el afán de Poder o por la crueldad.

Estas diferencias éticas están asociadas, habitualmente, aunque de un modo variable, con diferencias en el punto de vista político. Locke, como vimos, es transigente en sus creencias, nada autoritario, y dispuesto a dejar que toda cuestión se decida por medio de la discusión libre. El resultado, tanto en su caso como en el de sus seguidores, fue la creencia en la reforma, pero de un modo gradual. Como sus sistemas de pensamiento eran fragmentarios y eran el resultado de investigaciones separadas sobre muchas cuestiones diferentes, sus opiniones políticas tendían naturalmente a tener el mismo carácter. Evitaban los programas amplios, formados de un bloque y preferían examinar cada cuestión conforme a sus méritos. En política, como en filosofía, eran transigentes y empíricos. Sus adversarios, por otra parte, que pensaban poder «captar íntegro este triste plan de cosas» estaban mucho más dispuestos a «hacerlo pedazos y a refundirlo de nuevo en una forma más conforme con los deseos del corazón». Esto lo podían hacer como revolucionarios, o como hombres que deseaban aumentar la autoridad de los poderes que existían; en todo caso, no rechazaban la violencia para la consecución de amplios objetivos y condenaban el amor a la paz como innoble.

El gran defecto político de Locke y sus discípulos, desde un punto de vista moderno, era su adoración de la propiedad. Pero quienes los criticaban por esto, a menudo lo hacían en beneficio de clases que eran más perjudiciales que los capitalistas, tales como los monarcas, los aristócratas y los militaristas. El terrateniente aristocrático, cuyas rentas llegan a él sin

esfuerzo y según una costumbre inmemorial, no se considera a sí mismo como un esquilmador y tampoco es considerado así por los que no ven bajo la superficie pintoresca. El hombre de negocios, por el contrario, está empeñado en la consciente búsqueda de la riqueza y mientras sus actividades eran más o menos nuevas suscitaban un resentimiento no experimentado respecto a las exacciones señoriales del terrateniente. Es decir, éste era el caso de los escritores de la clase media y de los que los leían; no el de los campesinos, según se vio en las Revoluciones francesa y rusa. Pero los campesinos están desunidos.

La mayoría de los antagonistas de la escuela de Locke sentían admiración por la guerra, como algo heroico y que implica desdén hacia lo cómodo y fácil. Los que adoptaban una moral utilitaria tendían, por el contrario, a considerar la mayor parte de las guerras como una locura. Esto, asimismo, por lo menos en el siglo XIX, los llevó a aliarse con los capitalistas, que odiaban las guerras porque obstaculizaban el comercio. El motivo de los capitalistas era, sin duda, puro egoísmo, pero inducía a una actitud más en consonancia con el interés general que la de los militaristas y sus defensores literarios. La actitud de los capitalistas respecto a la guerra ha fluctuado, es cierto. Las guerras de Inglaterra del siglo XVIII excepto la guerra con América, fueron en conjunto provechosas y las apoyaban los hombres de negocios; pero durante el siglo XIX, hasta sus años últimos, los comerciantes favorecieron la paz. En los tiempos modernos, los grandes negocios, en todas partes, han llegado a tener relaciones tan estrechas con el Estado nacional que la situación ha cambiado extraordinariamente. Pero incluso ahora, tanto en Inglaterra como en América, los grandes negocios, en general, sienten aversión por la guerra.

El egoísmo ilustrado no es, sin duda, el motivo más elevado, pero los que lo censuran lo sustituyen a menudo, casualmente o a propósito, por motivos mucho peores, tales como el odio, la envidia y el afán de Poder. En conjunto, la escuela que debió su origen a Locke, predicadora del egoísmo ilustrado, hizo más por aumentar la felicidad humana y menos por incrementar la miseria humana que las escuelas que la despreciaban en nombre del heroísmo y de la abnegación. No olvido los horrores del

primitivo industrialismo, pero éstos, después de todo, fueron mitigados dentro del sistema. Y yo pongo frente a ellos los de la servidumbre rusa, los daños de la guerra y su segunda cosecha de temor y odio y el inevitable oscurantismo de los que intentan conservar los antiguos sistemas cuando han perdido su vitalidad.

CAPÍTULO XVI

Berkeley

George Berkeley (1685-1753) es importante en la filosofía por su negación de la existencia de la materia: una negación que apoyó con una cantidad de argumentos ingeniosos. Él mantenía que los objetos materiales sólo existen al ser percibidos. A la objeción de que, en ese caso, un árbol, por ejemplo, dejaría de existir si nadie lo estuviera mirando, replicaba diciendo que Dios percibe siempre todo; si no hubiera Dios, lo que nosotros tomamos por objetos materiales tendrían una vida espasmódica, saltando súbitamente al ser cuando los miramos; pero la realidad es que, debido a las percepciones de Dios, los árboles, las rocas y las piedras tienen una existencia tan continua como el sentido común supone. Éste es, a su juicio, un argumento de peso respecto a la existencia de Dios. Un verso de Ronald Knox, con una réplica, expone la teoría de Berkeley sobre los objetos materiales:

Había un joven que decía: «A Dios
debe de parecerle muy extraño
si ve que este árbol
continúa existiendo
cuando no hay nadie en el Patio».

RESPUESTA

Querido señor:
Su asombro es singular.
Yo estoy siempre en el Patio,
y por eso es por lo que el árbol
continúa existiendo,
puesto que es observado por
Su afectísimo,

DIOS.

Berkeley era irlandés y llegó a ser miembro del Trinity College, de Dublín, a los veintidós años. Fue presentado en la corte por Swift, y la *Vanessa* de Swift le dejó la mitad de su propiedad.[21] Formó el proyecto de establecer un colegio en las Bermudas, con vistas a lo cual fue a América. Después de pasar tres años (1728-1731) en Rhode Island, volvió a su país y abandonó el proyecto. Fue el autor de la conocida estrofa:

Hacia el Oeste el curso del Imperio sus pasos encamina,

debido a la cual se le dio su nombre a la ciudad de Berkeley, en California. En 1734 le nombraron obispo de Cloyne. En la última parte de su vida, abandonó la filosofía por el agua de alquitrán, a la que atribuía maravillosas propiedades medicinales. Referente a esta agua escribió: «Éstas son las copas que alegran, pero no embriagan», sentimiento muy familiar, aplicado luego por Cowper al té.

Su mejor obra la realizó cuando era aún muy joven: *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*, en 1709, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, en 1710, *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, en 1713. Sus escritos posteriores a los veintiocho años fueron de menos importancia. Es un escritor muy atractivo, con un estilo encantador.

Su argumento contra la materia lo expone de un modo más persuasivo en *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. De estos diálogos me propongo examinar solamente el primero y el comienzo del segundo, puesto que todo lo que se dice después me parece de menor importancia. En la parte de la obra que examinaré, Berkeley anticipa argumentos válidos en favor de cierta conclusión importante, aunque no del todo en favor de la conclusión que cree está probando. Él cree demostrar que toda realidad es mental; lo que prueba es que nosotros percibimos cualidades, no cosas, y que las cualidades son relativas al percipiente.

Empezaré por una exposición no crítica de lo que me parece importante en los *Diálogos*; luego me detendré en la crítica, y, finalmente, expondré los problemas estudiados, según aparecen ante mí.

Los personajes de los *Diálogos* son dos: Hylas, que representa el sentido común educado científicamente, y Filonús, que es Berkeley.

Después de unas observaciones amables, Hylas dice que ha oído extrañas referencias de las opiniones de Filonús, relativas a que no cree en la sustancia material. «¿Puede haber nada más fantástico, más repugnante al Sentido Común, o de un escepticismo más manifiesto, como creer que la *materia* no existe?», exclama. Filonús replica que él no niega la realidad de las cosas sensibles, es decir, de lo que es percibido inmediatamente por los sentidos, sino que nosotros no vemos las causas de los colores ni oímos las causas de los sonidos. Ambos coinciden en que los sentidos no hacen ninguna clase de deducciones. Filonús señala que por la vista sólo percibimos la luz, el color y la figura; por el oído, solamente sonidos, y así sucesivamente. En consecuencia, aparte de las cualidades sensibles, no hay nada sensible, y las cosas sensibles no son nada más que cualidades sensibles o combinaciones de cualidades sensibles.

Filonús se dedica luego a probar que «la *realidad* de las cosas sensibles consiste en ser percibidas», contra la opinión de Hylas de que «*existir* es una cosa y *ser percibida* otra». Estos datos de los sentidos son mentales, tesis que Filonús apoya con una detallada consideración de los diversos sentidos. Comienza con el calor y el frío. El calor fuerte, dice, es un dolor y tiene que estar en la mente. Por consiguiente, el calor es mental; aplica al frío un argumento parecido. Esto es reforzado con el famoso argumento relativo al agua templada. Cuando tenemos una de las manos caliente y la otra fría, las ponemos en agua tibia, y parece fría a una mano y caliente a la otra; pero el agua no puede estar a la vez caliente y fría. Esto vence a Hylas, que acaba por reconocer que «el calor y el frío son sólo sensaciones que existen en nuestras mentes». Pero señala esperanzado que todavía quedan otras cualidades sensibles.

Filonús la emprende luego con los sabores. Señala que un sabor dulce es un placer y uno amargo, desagradable, y que el placer y el desagrado son mentales. El mismo argumento aplica a los olores, puesto que son agradables o desagradables.

Hylas hace un vigoroso esfuerzo para salvar el sonido que, dice, es un movimiento en el aire, como puede verse por el hecho de que no hay sonidos en el vacío. Tenemos, dice, que «distinguir entre el sonido según es percibido por nosotros y según es en sí mismo; o entre el sonido que nosotros percibimos inmediatamente y el que existe fuera de nosotros». Filonús señala que lo que Hylas llama sonido *real*, al ser un movimiento, puede posiblemente ser visto o sentido, pero que desde luego no puede ser oído; por lo tanto, no es sonido tal como nosotros lo conocemos por la percepción. Respecto a esto, Hylas concede ahora que «tampoco los sonidos tienen ser real y fuera de la mente».

Luego pasan a los colores, y aquí Hylas dice confidencialmente: «Perdóneme: el caso de los colores es muy diferente. ¿Puede haber nada más claro que el hecho de que los vemos en los objetos?». Las sustancias que existen fuera de la mente, afirma, tienen los colores que vemos en ellas. Pero Filonús no encuentra ninguna dificultad para deshacer esta opinión. Comienza con las nubes de la puesta del sol, que son rojas y doradas y señala que una nube, cuando estamos cerca de ella, no tiene tales colores. Continúa con la diferencia señalada por un microscopio y con la amarillez de todo para un hombre que tiene ictericia. Y los insectos muy pequeños, dice, podrán ver objetos mucho más pequeños que los que nosotros podemos ver. Hylas dice en vista de esto que el color no está en los objetos, sino en la luz; es, dice, una sustancia fluida fina. Filonús advierte, como en el caso del sonido, que, según Hylas, los colores *reales* son algo diferente del rojo y del azul que vemos, y esto es bastante.

En vista de ello, Hylas abandona todas las cualidades secundarias, pero sigue diciendo que las cualidades primarias, especialmente la figura y el movimiento, son inherentes a las sustancias externas no pensantes. A esto replica Filonús que las cosas parecen grandes cuando estamos cerca de ellas y pequeñas cuando estamos lejos, y que un movimiento puede parecerle rápido a un hombre y lento a otro.

En este punto intenta Hylas un nuevo camino. Cometió una equivocación, dice, al no distinguir el *objeto* de la *sensación*; admite que el acto de percibir es mental, pero no lo percibido; los colores, por ejemplo,

«tienen una existencia real fuera de la mente, en alguna sustancia no pensante». A esto replica Filonús: «Que un objeto inmediato de los sentidos —es decir, una idea o combinación de ideas— tenga que existir en una sustancia no pensante, o exterior a *todas* las mentes, es en sí mismo una contradicción manifiesta». Se observará que, en este punto, el argumento se hace lógico y no es ya empírico. Unas cuantas páginas después, Filonús dice: «Lo que es percibido inmediatamente es una idea, y ¿puede una idea existir fuera de la mente?».

Después de una discusión metafísica de la sustancia, Hylas vuelve a la discusión de las sensaciones visuales, con el argumento de que ve las cosas a distancia. A ello replica Filonús que esto es igualmente cierto de las cosas vistas en sueños, que todo el mundo admite son mentales; luego, que la distancia no es percibida por la vista, sino estimada como un resultado de la experiencia y que, para un ciego de nacimiento que ahora ve por primera vez, los objetos visuales no aparecen distantes.

Al comienzo del segundo *Diálogo*, Hylas arguye que ciertas señales del cerebro son las causas de las sensaciones, pero Filonús replica que «como el cerebro es una cosa sensible sólo existe en la mente».

El resto de los *Diálogos* es menos interesante, y no es preciso examinarlo.

Hagamos ahora un análisis crítico de las opiniones de Berkeley. El argumento de Berkeley consta de dos partes. Por una, arguye que nosotros no percibimos las cosas materiales, sino solamente colores, sonidos, etc., y que éstos son *mentales* o están *en la mente*. Su razonamiento es completamente convincente en cuanto al primer punto, pero respecto al segundo se ve afectado por la ausencia de una definición de la palabra *mental*. Se apoya, de hecho, en la opinión recibida de que todo tiene que ser o material o mental y nada es ambas cosas a la vez.

Cuando dice que nosotros percibimos cualidades, no *cosas* o *sustancias materiales* y no hay ninguna razón para suponer las diferentes cualidades que el sentido común considera como pertenecientes todas a una *cosa* inherente a una sustancia distinta de todas y cada una de ellas, su razonamiento puede aceptarse. Pero cuando continúa diciendo que las

cualidades sensibles —incluyendo las cualidades primarias— son *mentales*, los argumentos son de índole muy diferente y de muy distintos grados de validez. Hay algunos que intentan probar la necesidad lógica, mientras que otros son más empíricos. Empecemos por los primeros.

Filonús dice: «Todo lo que es percibido inmediatamente es una idea: ¿y puede una idea existir fuera de la mente?». Esto requeriría una larga discusión de la palabra *idea*. Si se sostuviera que pensamiento y percepción consisten en una relación entre sujeto y objeto, sería posible identificar la mente con el sujeto y mantener que no hay nada *en* la mente, sino sólo objetos *ante* ella. Berkeley discute la opinión de que hemos de distinguir el objeto percibido del acto de percibir, y que éste es mental, pero no aquél. Su argumento contra esta opinión es oscuro, y necesariamente debía ser así, puesto que para uno que cree en la sustancia mental, como Berkeley, no hay ningún medio válido de refutarlo. Dice: «Que todo objeto inmediato de los sentidos debe existir en una sustancia no pensante, o exterior a *todas* las mentes, es en sí mismo una contradicción manifiesta». Hay aquí un sofisma, análogo al siguiente: «Es imposible que exista un sobrino sin un tío; ahora bien: Mr. A. es un sobrino; por consiguiente, es lógicamente necesario que Mr. A. tenga un tío». Sin duda, esto es lógicamente necesario, dado que Mr. A. es un sobrino, pero que no descubrió por nada el análisis de Mr. A. Así, si algo es un objeto de los sentidos, alguna mente tiene que estar relacionada con ello; pero no se sigue que la misma cosa no pudo haber existido sin ser un objeto de los sentidos.

Hay un sofisma algo parecido referente a lo concebido. Hylas mantiene que puede concebir una casa que nadie percibe ni está en ninguna mente. Filonús replica que todo lo que Hylas concibe está en su mente, de suerte que la casa supuesta es, después de todo, mental. Hylas debía haber contestado: «Yo no quiero decir que tenga en la mente la imagen de una casa; cuando digo que puedo concebir una casa que nadie percibe, lo que en realidad quiero decir es que puedo entender la proposición “hay una casa que nadie percibe” o, mejor aún: “hay una casa que nadie percibe ni concibe”. Esta proposición está compuesta enteramente de palabras inteligibles y las palabras están reunidas correctamente. Si la proposición es

verdadera o falsa, yo no lo sé, pero estoy seguro de que no puede demostrarse que es de una contradicción manifiesta». Algunas proposiciones estrechamente similares pueden ser probadas. Por ejemplo: el número de multiplicaciones posibles de dos números enteros es infinito; por consiguiente, hay algunos que nunca han sido pensados. El argumento de Berkeley, si fuera válido, probaría que esto es imposible.

El sofisma implicado es muy corriente. Podemos, por medio de conceptos sacados de la experiencia, construir afirmaciones acerca de clases, de las cuales, alguno o ninguno de sus miembros han sido probados. Tomemos algún concepto muy corriente, por ejemplo, *guija*, concepto empírico, derivado de la percepción. Pero no se sigue de ello que todas las guijas sean percibidas, a menos que incluyamos el hecho de ser percibida en nuestra definición de *guija*. A menos que hagamos esto, el concepto *guija* no percibida no es lógicamente vituperable, a pesar del hecho de que es lógicamente imposible percibir un ejemplo de ello.

Esquemáticamente, el argumento es como sigue. Berkeley dice: «Los objetos sensibles tienen que ser sensibles. A es un objeto sensible. Luego A tiene que ser sensible». Pero si *tiene* indica necesidad lógica, el argumento es sólo válido si A *tiene* que ser un objeto sensible. El argumento no prueba que, de las propiedades de A, aparte de la de ser sensible, pueda deducirse que A es sensible. No prueba, por ejemplo, que los colores intrínsecamente indiscernibles de los que vemos no puedan existir sin ser vistos. Podemos creer por razones fisiológicas que esto no ocurre, pero tales razones son empíricas; en cuanto a la lógica se refiere, no hay ninguna razón por la que no deban existir colores donde no haya ojos o cerebros.

Llegamos ahora a los argumentos empíricos de Berkeley. Para empezar diremos que es un signo de debilidad combinar argumentos empíricos con lógicos, pues éstos, si son válidos, hacen a aquéllos superfluos.[22] Si sostengo que un cuadrado no puede ser redondo, no debo apelar al hecho de que ninguna plaza cuadrada de ninguna ciudad conocida es redonda.[23] Pero cuando hemos rechazado los argumentos lógicos, se hace necesario considerar el valor de los argumentos empíricos.

El primero de los argumentos empíricos es un argumento singular: el calor no puede estar en el objeto, porque «el grado de calor más vehemente e intenso (es) un gran dolor» y no podemos suponer «ninguna cosa imperceptible capaz de dolor o de placer». Hay una ambigüedad en la palabra *dolor* de la que se aprovecha Berkeley. Puede significar la dolorosa cualidad de una sensación o puede significar la sensación que tiene esa cualidad. Decimos que una pierna rota es dolorosa, sin significar que la pierna está en la mente; podría ocurrir análogamente que el calor *produce* dolor, y esto es todo lo que debemos dar a entender cuando decimos que *es* un dolor. Este argumento, por lo tanto, es un argumento pobre.

El argumento relativo a las manos caliente y fría en el agua templada, sólo probaría, hablando estrictamente, que lo que percibimos en este experimento no es calor y frío, sino más caliente y más frío. No hay nada que pruebe que sean subjetivos.

Respecto a los sabores se repite el argumento del placer y del dolor: la dulzura es un placer y la amargura cosa desagradable; por tanto, ambas son mentales. También se dice que una cosa que sabe dulce cuando estoy bueno puede saber amarga cuando estoy enfermo. Argumentos muy parecidos se emplean respecto a los olores: puesto que son agradables o desagradables, «no pueden existir sino en una sustancia percipiente o mente». Berkeley da por supuesto, aquí y en todas partes, que lo no inherente a una materia debe serlo a una sustancia mental y nada puede ser a la vez mental y material.

El argumento referente al sonido es *ad hominem*. Hylas dice que los sonidos son *realmente* movimientos en el aire y Filonús replica que los movimientos pueden ser vistos o sentidos, no oídos, de modo que los sonidos *reales* son inaudibles. Esto no es un argumento razonable, puesto que las percepciones de movimiento, según Berkeley son tan subjetivas como las otras. Los movimientos que Hylas exige tendrán que ser impercibidos o imperceptibles. No obstante, es válido en el punto en que indica que el sonido, en cuanto oído, no puede ser identificado con los movimientos del aire que la física considera como su causa.

Hylas, después de abandonar las cualidades secundarias, no se halla todavía dispuesto a dejar las cualidades *primarias*, a saber, la extensión, la

figura, la solidez, la gravedad, el movimiento y el reposo. El argumento, como es natural, se concentra sobre la extensión y el movimiento. Si las cosas tienen tamaños reales, dice Filonús, la misma cosa no puede ser de diferentes tamaños al mismo tiempo y, sin embargo, parece más grande cuando estamos cerca de ella que cuando estamos lejos. Y si el movimiento está realmente en el objeto, ¿cómo es que el mismo movimiento puede parecer rápido a una persona y lento a otra? Tales argumentos, creo yo, tienen que ser admitidos para probar la subjetividad del espacio percibido. Pero esta subjetividad es física; es igualmente cierta de una cámara y, por lo tanto, no prueba que la forma sea *mental*. En el segundo *Diálogo*, Filonús resume la discusión, hasta el punto en que han llegado, en las palabras: «Aparte de los espíritus, todo lo que conocemos o concebimos son nuestras propias ideas». No debía, naturalmente, hacer una excepción con los espíritus, puesto que es tan imposible conocer el espíritu como conocer la materia. Los argumentos, de hecho, son casi idénticos en ambos casos.

Tratemos ahora de exponer a qué conclusiones positivas podemos llegar como resultado del tipo de argumento iniciado por Berkeley.

Las cosas tal como las conocemos son haces de cualidades sensibles: una mesa, por ejemplo, consiste en su forma visual, su dureza, el ruido que emite cuando es golpeada, y su olor (si lo tiene). Estas diferentes cualidades tienen ciertas contigüidades en la experiencia, que llevan al sentido común a considerarlas como pertenecientes a una *cosa*, pero el concepto de *cosa* o *sustancia* no añade nada a las cualidades percibidas, y es innecesario. Hasta aquí nos hallamos sobre terreno firme.

Pero debemos preguntarnos ahora qué entendemos por *percibir*. Filonús sostiene que, en lo referente a las cosas sensibles, su realidad consiste en ser percibidas; pero no nos dice lo que entiende por percepción. Hay una teoría, que él rechaza, de que la percepción es una relación entre un sujeto y un objeto percibido. Como él creía que el yo es una sustancia, podía haber adoptado perfectamente esta teoría; sin embargo, se decidió contra ella. Para los que rechazan la noción de un yo sustancial, esta teoría es imposible. ¿Qué se entiende, pues, al llamar a algo *percibido*? ¿Significa algo más que el algo en cuestión aparece u ocurre? ¿Podemos cambiar la

frase de Berkeley y, en lugar de decir que la realidad consiste en ser percibida, decir que el ser percibido consiste en ser real? Sea de esto lo que sea, Berkeley sostiene como lógicamente posible que debe haber cosas no percibidas, puesto que sostiene que algunas cosas reales, a saber, las sustancias espirituales, no son percibidas. Y parece obvio que, cuando decimos que un hecho es percibido, queremos dar a entender algo más que el hecho de ocurrir.

¿Qué es este más? Una diferencia obvia entre los hechos percibidos y los no percibidos es que los primeros, pero no los segundos, pueden ser recordados. ¿Hay alguna otra diferencia?

El recuerdo es uno de todo un género de efectos más o menos peculiares a los fenómenos que naturalmente llamamos *mentales*. Estos efectos están relacionados con el hábito. Un chico quemado teme al fuego; un atizador quemado, no. El fisiólogo, sin embargo, trata el hábito y las materias afines como una característica del tejido nervioso y no tiene ninguna necesidad de salirse de una interpretación física. En lenguaje físico, podemos decir que un suceso es *percibido* si tiene efectos de ciertas clases; en este sentido podemos casi decir que un arroyo *percibe* la lluvia por la que se alimenta y que una laguna es una *memoria* de pasados aguaceros. El hábito y la memoria, cuando son descritos en términos físicos no se hallan totalmente ausentes en la materia inanimada; la diferencia a este respecto, entre la materia viva y la inanimada, es sólo de grado.

Con este criterio, decir que un acontecimiento es *percibido* equivale a decir que tiene efectos de ciertas clases, y no hay ninguna razón, lógica o empírica, para suponer que *todos* los acontecimientos tienen efectos de estas clases.

La teoría del conocimiento sugiere un punto de vista diferente. Partimos aquí, no de ciencia cabal, sino de cualquier conocimiento que sea base para nuestra creencia en la ciencia. Esto es lo que Berkeley hace. Aquí no es necesario, de antemano, definir lo *percibido*. El método, en esquema, es como sigue: reunimos las proposiciones que sentimos que conocemos sin deducción y descubrimos que la mayoría tiene que ver con acontecimientos particulares determinados. Estos acontecimientos los definimos como

percibidos. Los percibidos, por consiguiente, son aquellos acontecimientos que conocemos sin deducción; o al menos, para admitir la memoria, tales acontecimientos fueron en un tiempo *percibidos*.

Entonces nos enfrentamos con la cuestión: ¿podemos, de nuestras propias percepciones, inferir otros acontecimientos? Aquí son posibles cuatro posiciones, de las que las tres primeras son formas del idealismo.

1) Podemos negar totalmente la validez de todas las inferencias de mis presentes percepciones y memorias a otros acontecimientos. Este punto de vista puede ser adoptado por todo el que limite la inferencia a la deducción. Cualquier acontecimiento, y cualquier grupo de acontecimientos, es capaz lógicamente de aislarse, y, por tanto, ningún grupo de acontecimientos ofrece prueba *demostrativa* de la existencia de otros acontecimientos. Si, consiguientemente, limitamos la inferencia a la deducción, el mundo conocido está confinado a aquellos acontecimientos de nuestra propia biografía que nosotros percibimos —o hemos percibido, si se admite la memoria.

2) Una segunda posición, que es solipsismo tal como se entiende ordinariamente, permite alguna inferencia de mis percepciones, pero sólo a otros acontecimientos de mi propia biografía. Sea, por ejemplo, la tesis de que, en cualquier momento de la vida de vigilia, hay objetos sensibles que no advertimos. Vemos muchas cosas sin decirnos que las vemos; al menos así parece. Manteniendo los ojos fijos en un medio en el que no percibimos ningún movimiento, podemos advertir diversas cosas sucesivamente y estamos convencidos de que eran visibles antes de nosotros haberlas advertido; pero antes de haberlas advertido no eran datos para la teoría del conocimiento. Este grado de inferencia de lo que observamos lo hace irreflexivamente todo el mundo, incluso los que más desean evitar una prolongación indebida de nuestro conocimiento más allá de la experiencia.

3) La tercera posición —fue sostenida parece ser, por ejemplo, por Eddington— es que es posible hacer inferencias a otros acontecimientos análogos a los de nuestra propia experiencia y que, por ende, tenemos derecho a creer que hay, por ejemplo, colores vistos por otras personas, pero no por nosotros, dolores de muelas sentidos por otras personas, placeres

gozados y penas soportadas por otras personas, y así sucesivamente, pero que no tenemos derecho a inferir acontecimientos no experimentados por nadie y que no forman parte de ninguna *mente*. Este punto de vista puede ser defendido basándose en la razón de que toda inferencia a los acontecimientos que se hallan fuera de mi observación es por analogía, y que los acontecimientos que nadie experimenta no son suficientemente análogos a mis datos para garantizar inferencias analógicas.

4) La cuarta posición es la del sentido común y la física tradicional, según los cuales hay, también, además de mis propias experiencias y las de otras personas, acontecimientos que nadie experimenta —por ejemplo, el mobiliario de mi alcoba cuando estoy durmiendo y está muy oscuro—. G. E. Moore acusó una vez a los idealistas de sostener que los trenes sólo tienen ruedas cuando están en las estaciones, basándose en que los pasajeros no pueden ver las ruedas mientras permanecen en el tren. El sentido común se resiste a creer que las ruedas surgen repentinamente a la existencia cuando uno las ve, pero que éstas no se molestan en existir cuando nadie las está mirando. Cuando este punto de vista es científico, basa la inferencia respecto a los acontecimientos no percibidos en leyes de causalidad.

No me propongo, por el momento, decidir entre estos cuatro puntos de vista. La decisión, si es posible, puede hacerse sólo por una detenida investigación de la inferencia no demostrativa y de la teoría de la probabilidad. Lo que me propongo hacer es señalar ciertos errores lógicos cometidos por los que han discutido estas cuestiones.

Berkeley, como hemos visto, cree que hay razones lógicas que prueban que sólo pueden existir mentes y acontecimientos mentales. Este criterio, con otras razones, es mantenido también por Hegel y sus seguidores. Creo que esto es un completo error. Una aseveración como «hubo un tiempo antes de que la vida existiera en el planeta», sea verdadera o falsa, no puede ser condenada por motivos lógicos ni un punto más que la de que «hay productos de multiplicación que nadie ha efectuado nunca». Ser observado, o ser percibido, es meramente tener efectos de ciertas clases, y no hay

ninguna razón lógica por la que todos los hechos deban tener efectos de estas clases.

Hay, sin embargo, otro tipo de argumento que, aunque no establece el idealismo como metafísica, lo establece, si es válido, como política práctica. Se dice que una proposición inverificable no tiene ningún sentido; que la verificación depende de objetos percibidos y, por consiguiente, una proposición que se refiera a otra cosa que no sea a objetos percibidos reales o posibles carece de sentido. Creo que este criterio, interpretado estrictamente, nos limitaría a la primera de las cuatro teorías aludidas, y nos prohibiría hablar de nada que no hubiéramos advertido de modo explícito. Si es así, es éste un criterio que nadie puede sostener en la práctica, lo cual es un defecto en una teoría defendida basándose en motivos prácticos. Toda la cuestión de la comprobación y su relación con el conocimiento, es difícil y compleja; por lo tanto, la dejaré a un lado por ahora.

La cuarta de las teorías mencionadas, la que admite acontecimientos que nadie percibe, puede ser defendida también con argumentos no válidos. Puede sostenerse que la causalidad es conocida *a priori* y que las leyes causales son imposibles a menos que haya acontecimientos no percibidos. Contra esto puede alegarse que la causalidad no es *a priori* y que toda la regularidad que pueda ser observada tiene que serlo en relación con objetos percibidos. Cualquiera que sea la razón que haya para creer en las leyes de la física, parecería que tiene que ser capaz de ser expuesta en términos de objetos percibidos. La exposición puede ser extraña y complicada; puede carecer de la característica de continuidad que, hasta hace poco se esperaba de una ley física. Pero esto difícilmente puede ser imposible.

Concluyo que no hay ninguna objeción *a priori* contra ninguna de las cuatro teorías. Es posible, sin embargo, decir que toda verdad es pragmática y no hay ninguna diferencia pragmática entre las cuatro teorías. Si esto es verdad, podemos adoptar la que nos plazca y la diferencia entre ellas es sólo lingüística. No puedo aceptar este criterio. Mas también esto es asunto a discutir más tarde.

Queda por preguntar si puede atribuirse algún sentido a las palabras *mente* y *materia*. Todo el mundo sabe que *mente* es lo que un idealista cree

que es lo único que existe, y *materia*, lo que un materialista piensa que es lo único que existe. El lector sabe también, es de esperar, que los idealistas son virtuosos y los materialistas unos malvados. Pero quizá puede haber algo más que decir.

Mi propia definición de *materia* puede parecer insatisfactoria; yo la definiría como lo que satisface las ecuaciones de la física. Puede ser que nada satisfaga estas ecuaciones; en ese caso, o la física, o el concepto *materia*, es un error. Si rechazamos la sustancia, la *materia* tendrá que ser una construcción lógica. Si puede ser una construcción compuesta de acontecimientos —que pueden ser parcialmente inferidos— es una cuestión difícil, pero de ningún modo insoluble.

En cuanto a la *mente*, cuando ha sido rechazada la sustancia, tiene que ser algún grupo o estructura de acontecimientos. La agrupación debe ser efectuada por alguna relación característica del tipo de fenómenos que deseamos llamar *mentales*. Podemos tomar la memoria como típica. Podíamos —aunque esto sería simplificar demasiado— definir un acontecimiento *mental* como uno que recuerda o es recordado. Entonces, la *mente*, a la que un acontecimiento mental dado pertenece, es el grupo de acontecimientos relacionado con el acontecimiento dado por los eslabones de la memoria, hacia atrás o hacia adelante.

Se verá que, según las anteriores definiciones, una mente y un trozo de materia son, cada uno de ellos, un grupo de acontecimientos. No hay ninguna razón por la que cada acontecimiento tenga que pertenecer a un grupo de una clase o de otra, y no hay ninguna razón para que algunos acontecimientos no deban pertenecer a ambos grupos; por consiguiente, algunos acontecimientos pueden no ser ni mentales ni materiales, y otros pueden ser ambas cosas. En cuanto a esto, sólo detalladas consideraciones empíricas pueden decidir.

CAPÍTULO XVII

Hume

David Hume (1711-1776) es uno de los filósofos más importantes, porque llevó a su conclusión lógica la filosofía empírica de Locke y Berkeley, y porque, al hacerla consecuente consigo misma, la hizo increíble. Él representa, en cierto sentido, un punto muerto: en su dirección es imposible seguir adelante. Refutarlo ha sido, desde que escribió, un pasatiempo favorito entre los metafísicos. Por mi parte, no encuentro convincente ninguna de estas refutaciones; no obstante, no puedo menos de esperar que pueda descubrirse algo menos escéptico que el sistema de Hume.

Su principal obra filosófica, el *Tratado de la naturaleza humana*, fue escrita mientras se hallaba en Francia, durante los años 1734 a 1737. Los dos primeros volúmenes fueron publicados en 1739 y el tercero en 1740. Era entonces un hombre muy joven; no había llegado a los treinta; no era conocido y sus conclusiones fueron tales que casi todas las escuelas las consideraron importunas. Esperaba unos ataques vehementes, que contestaría con réplicas brillantes. En lugar de ocurrir esto, nadie se enteró del libro; según él mismo dice, «salió muerto de las prensas». «Pero —añade— como tengo un temperamento animoso y alegre, muy pronto me recobré del golpe». Se dedicó entonces a escribir ensayos, cuyo primer volumen publicó en 1741. En 1744 hizo un intento sin éxito para obtener una cátedra en Edimburgo; en vista del fracaso, se hizo primero preceptor de un lunático y luego secretario de un general. Fortalecido con estas credenciales, se aventuró de nuevo en la filosofía. Abrevió el *Tratado* excluyendo las partes mejores y la mayor parte de las razones de sus

conclusiones; el resultado fue la *Investigación del entendimiento humano*, durante mucho tiempo bastante más conocida que el *Tratado*. Fue este libro el que despertó a Kant de sus «sueños dogmáticos»; éste no parece haber conocido el *Tratado*.

También escribió los *Diálogos respecto a la religión natural*, que no publicó en vida. Por indicación suya fueron publicados después de su muerte, en 1779. Su *Ensayo sobre los milagros*, que se hizo famoso, mantiene que nunca puede haber pruebas históricas adecuadas de tales acontecimientos.

Su *Historia de Inglaterra*, publicada en 1755 y años sucesivos, estuvo consagrada a probar la superioridad de los conservadores sobre los liberales y la de los escoceses sobre los ingleses; no considera la Historia digna de relieve filosófico. Visitó París en 1763 y fue muy estimado por los *philosophes*. Desgraciadamente, hizo amistad con Rousseau y tuvo una famosa querella con él. Hume se portó con una indulgencia admirable, pero Rousseau, que padecía de manía persecutoria, quiso un rompimiento violento. Hume ha descrito su propio carácter en una necrología que escribió de sí mismo, u «oración fúnebre», según la llama: «Yo era un hombre de temperamento apacible, con dominio de mis nervios, de carácter abierto, sociable y alegre, capaz de afectos, pero poco capaz de enemistades y de gran moderación en todas mis pasiones. Ni siquiera mi amor por la gloria literaria, mi pasión dominante, agrió nunca mi humor, a pesar de mis frecuentes disgustos». Todo esto lo avala cuanto se sabe de él.

El *Tratado de la naturaleza humana*, de Hume, está dividido en tres libros, que tratan respectivamente del entendimiento, las pasiones y la moral. Lo importante y nuevo está en el primer libro, al que me limitaré.

Comienza con la distinción entre *impresiones* e *ideas*. Estas dos clases de percepciones, de las que las *impresiones* son las que tienen más fuerza y violencia. «Por ideas entiendo las débiles imágenes de éstas en el pensar y en el razonar». Las ideas, por lo menos cuando son simples, son parecidas a las impresiones, pero más débiles. «Toda idea simple tiene una impresión simple, que se asemeja a ella; y toda impresión simple, una idea correspondiente». «Todas nuestras ideas simples en su primera aparición se

derivan de impresiones simples, correspondientes a ellas, y que ellas representan exactamente». Las ideas complejas, por otra parte, no necesitan asemejarse a impresiones. Nosotros podemos imaginar un caballo con alas sin haber visto ninguno, pero los *constituyentes* de esta idea compleja derivan todos de impresiones. La prueba de que las impresiones vienen primero deriva de la experiencia; por ejemplo, un hombre que nace ciego no tiene ninguna idea de los colores. Entre las ideas, las que conservan un grado considerable de la vivacidad de las impresiones originales pertenecen a la *memoria*; las otras, a la *imaginación*.

Hay una sección (lib. I, parte I, sec. 7) «De las ideas abstractas», que se abre con un párrafo de enfático acuerdo con la doctrina de Berkeley de que «todas las ideas generales no son sino particulares, anejas a cierto término, que les da una significación más extensa, y las hace recordar en ocasiones a otras individuales, semejantes a ellas». Sostiene que, cuando tenemos una idea de un hombre, ésta tiene toda la particularidad que la impresión de un hombre tiene. «La mente no puede formar ninguna noción de cantidad o de cualidad sin formar una noción precisa de los grados de cada una». «Las ideas abstractas son en sí mismas individuales, por generales que puedan llegar a ser en sus representaciones». Esta teoría, que es una forma moderna del nominalismo, tiene dos defectos, uno lógico, psicológico el otro. Empezando con la objeción lógica: «Cuando hemos hallado una semejanza entre varios objetos —dice Hume— aplicamos el mismo nombre a todos ellos». Todo nominalista asentiría. Pero de hecho un nombre común, tal como *gato*, es justamente tan irreal como lo es el universal GATO. La solución nominalista del problema de los universales falla de este modo por ser insuficientemente drástica en la aplicación de sus propios principios; aplica erróneamente estos principios sólo a *cosas*, y no a las palabras.

La objeción psicológica es más grave, por lo menos en lo que se refiere a Hume. Toda la teoría de las ideas como copias de impresiones, según él la explica, se resiente de la ignorancia de la *vaguedad*. Cuando, por ejemplo, he visto una flor de cierto color y después recuerdo una imagen de ella, la imagen carece de precisión, en el sentido de que hay varios matices de color íntimamente semejantes de los cuales podía ser una imagen, o *idea*, según

la terminología de Hume. No es verdad que «la mente no puede formar ninguna noción de cantidad o cualidad sin formar una noción precisa de los grados de cada una». Supongamos que hemos visto un hombre cuya altura es de seis pies y una pulgada. Conservamos una imagen del mismo, pero ésta probablemente convendría a un hombre media pulgada más alto o más bajo. La vaguedad es diferente de la generalidad, pero tiene algunas de sus características. Por no darse cuenta de ello, Hume tropieza con dificultades innecesarias; por ejemplo, respecto a la posibilidad de imaginar un matiz de color que nunca hemos visto, intermedio entre dos matices íntimamente parecidos que hemos visto. Si estos dos son suficientemente similares, cualquier imagen que podamos formar será de igual modo aplicable a los dos y al matiz intermedio. Cuando Hume dice que las ideas derivan de impresiones que ellas representan *exactamente*, va más allá de lo que es psicológicamente cierto.

Hume desterró el concepto de *sustancia* de la psicología, lo mismo que Berkeley lo había desterrado de la física. No hay, dice, ninguna *impresión* del yo y, por consiguiente, no hay ninguna idea del yo (lib. I, parte IV, sec. 6). «Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo mi *yo*, me encuentro siempre con una u otra percepción particular, de calor o frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca puedo coger al *yo* sin una percepción, y nunca puedo observar más que una percepción». Puede haber, concede irónicamente, algunos filósofos que puedan percibir sus yos, «pero quitando a algunos metafísicos de esta clase, me puedo atrever a afirmar del resto de la humanidad, que ellos no son más que un manojo o colección de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez y están en perpetuo flujo y movimiento».

Este repudio de la idea del *yo* es de gran importancia. Veamos exactamente lo que mantiene y hasta dónde es válida. El yo, si tal cosa existe, no es nunca percibido y, por consiguiente, no podemos tener ninguna idea de él. Si este argumento ha de ser aceptado, debe ser expuesto con todo cuidado. Ningún hombre percibe su propio cerebro; sin embargo, en un sentido importante, tiene una *idea* de él. Tales *ideas*, que son inferencias de percepciones, no figuran entre el depósito lógicamente básico de ideas; son

ideas complejas y descriptivas —éste tiene que ser el caso si Hume está en lo cierto en su principio de que todas las ideas simples derivan de impresiones, y si este principio es rechazado nos vemos obligados a volver a las ideas *innatas*—. Usando una terminología moderna, podemos decir: Las ideas de cosas no percibidas o sucesos pueden ser definidas siempre en términos de cosas percibidas o sucesos y, por consiguiente, sustituyendo la definición por el término definido, podemos siempre establecer lo que conocemos empíricamente sin introducir ninguna cosa no percibida o suceso. En lo que respecta a nuestro problema presente, todo conocimiento psicológico puede ser afirmado sin introducir el *Yo*. Además, el *yo*, según es definido, no puede ser más que un manojo de percepciones, no una nueva *cosa* simple. En esto creo que todo empirista cabal tiene que coincidir con Hume.

No se sigue de ello que no haya ningún *yo* simple; se sigue solamente que nosotros no podemos saber si hay o no, y que el *yo*, salvo como un *manojo* de percepciones, no puede penetrar en ningún hueco de nuestro conocimiento. Esta conclusión es importante en metafísica, como liberación del último uso superviviente de la *sustancia*. Es importante en teología, como abolición de todo supuesto conocimiento del *alma*. Es importante en el análisis del conocimiento, puesto que muestra que la categoría de sujeto y objeto no es fundamental. En esta cuestión del *yo*, Hume dio un importante paso sobre la posición de Berkeley.

La parte más importante de todo el *Tratado* es la sección titulada «Del conocimiento y la probabilidad». Hume no da a entender con *probabilidad* el tipo de conocimiento contenido en la teoría matemática de la probabilidad, tal como la posibilidad de sacar doble seis con dos dados es una de cada treinta y seis. Este conocimiento no es probable en ningún caso especial; tiene toda la certidumbre que el conocimiento puede tener. Lo que Hume trata es el conocimiento incierto, tal como el obtenido de datos empíricos por inferencias que no son demostrativas. Esto incluye todo nuestro conocimiento respecto al futuro y a las partes no observadas del pasado y del presente. De hecho, lo incluye todo salvo, por una parte, la observación directa y, por la otra, la lógica y las matemáticas. El análisis de

tal conocimiento *probable* conduce a Hume a ciertas conclusiones escépticas que son tan difíciles de refutar como de aceptar. El resultado fue un desafío a los filósofos que, en mi opinión, no ha recibido todavía adecuada respuesta.

Hume comienza por distinguir siete clases de relación filosófica: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad o número, grados de toda cualidad, contrariedad y causalidad. Éstas, dice, pueden ser divididas en dos clases: las que dependen sólo de las ideas y las que pueden ser cambiadas sin ningún cambio en las ideas. De la primera clase son la semejanza, la contrariedad, los grados de la cualidad y las proporciones en cuantidad o número. Pero las relaciones espacio-temporales y las causales son de la segunda clase. Sólo las relaciones de la primera clase dan conocimiento *cierto*; nuestro conocimiento respecto a las otras es solamente probable. El álgebra y la aritmética son las únicas ciencias en las que podemos llevar a cabo una larga cadena de razonamientos sin perder la certeza. La geometría no es tan cierta como el álgebra y la aritmética, porque no podemos estar seguros de la verdad de sus axiomas. Es un error suponer, como hacen muchos filósofos, que las ideas matemáticas «tienen que ser comprendidas por una visión pura e intelectual, de la que son sólo capaces las facultades superiores del alma». La falsedad de esta opinión es evidente, dice Hume, tan pronto como recordamos que «todas nuestras ideas son copia de nuestras impresiones».

Las tres relaciones que no dependen sólo de las ideas son la identidad, las relaciones espacio-temporales y la causalidad. Con las dos primeras, la mente no va más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos. (Las relaciones espacio-temporales, sostiene Hume, pueden ser percibidas y pueden formar parte de impresiones). La causalidad sólo nos permite inferir alguna cosa o acontecimiento de otra cosa o acontecimiento: «Es sólo la *causalidad* la que produce tal conexión, dándonos la seguridad de la existencia o acción de un objeto, seguida o precedida por otra existencia o acción».

Surge una dificultad de la afirmación de Hume de que no hay *impresión* de una relación causal. Podemos percibir, por mera observación de A y B,

que A está encima de B, o a la derecha de B, pero no que A produce a B. En el pasado, la relación de causa había sido más o menos asimilada a la de antecedente y consecuente en lógica, pero Hume se dio cuenta perfectamente de que esto era un error.

En la filosofía cartesiana, como en la escolástica, la relación de causa y efecto se suponía que era necesaria, como son necesarias las relaciones lógicas. La primera oposición seria a este criterio vino de Hume, con quien empieza la filosofía moderna de la causalidad. Junto con casi todos los filósofos hasta inclusive Bergson, supone la ley que establece que hay proposiciones de la forma «A es causa de B», donde A y B son clases de acontecimientos; el hecho de que tales leyes no aparezcan en ninguna ciencia bien desarrollada parece ser desconocido para los filósofos. Pero mucho de lo que han dicho puede ser traducido de manera aplicable a las leyes causales tal como ocurren; podemos, por tanto, ignorar este punto por ahora.

Hume comienza por observar que el poder mediante el cual un objeto produce otro no es discernible de las ideas de los dos objetos y que, por consiguiente, sólo podemos conocer causa y efecto por la experiencia, no por razonamiento o reflexión. La proposición «lo que empieza ha de tener una causa», dice, no es una proposición que tenga certeza intuitiva, como las proposiciones de la lógica. Como él dice: «No hay ningún objeto que implique la existencia de otro si consideramos los objetos en sí mismos y sin mirar nunca más allá de las ideas que nos formamos de ellos». Hume deduce de esto, que debe ser la experiencia la que da el conocimiento de causa y efecto, pero que no puede ser meramente la experiencia de los dos acontecimientos A y B, que están en una relación causal entre sí. Tiene que ser la experiencia, porque la relación no es lógica, y no puede ser meramente la experiencia de los dos acontecimientos A y B, puesto que no podemos descubrir nada en A que por sí mismo conduzca a la producción de B. La experiencia requerida, dice, es la de la constante conjunción de los acontecimientos de la clase A con los de la clase B. Señala que cuando, en la experiencia, dos objetos están constantemente unidos, *de hecho* inferimos el uno del otro. (Cuando dice *inferimos*, quiere decir que la percepción de

uno nos hace esperar al otro; no da a entender una inferencia formal o explícita). «Quizá, la conexión necesaria depende de la inferencia», no viceversa. Es decir, la vista de A nos hace esperar a B, llevándonos así a creer que hay una conexión necesaria entre A y B. La inferencia no está determinada por la razón, puesto que eso nos exigiría dar por sentada la uniformidad de la naturaleza, que en sí misma no es necesaria, sino sólo inferida de la experiencia.

Hume se ve inclinado de esta suerte a pensar que, cuando decimos «A produce a B», queremos dar a entender únicamente que A y B están constantemente asociadas de hecho, no que hay alguna conexión necesaria entre ellos. «No tenemos más noción de causa y efecto que la de ciertos objetos, que han estado *siempre asociados*… Nosotros no podemos penetrar la razón de la conjunción».

Hume justifica su teoría con una definición de *creencia* «que es —sostiene—, una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente». Debido a la asociación, si A y B han estado constantemente unidas en la experiencia pasada, la impresión de A produce esa idea vivaz de B que constituye la creencia en B. Esto explica por qué creemos que A y B están relacionados: la percepción de A *está* relacionada con la idea de B, y de este modo llegamos a pensar que A está relacionado con B, aunque esta opinión carece en realidad de fundamento. «Los objetos no tienen ninguna conexión discernible, ni es de otro principio distinto de la costumbre que actúa sobre la imaginación, de donde sacamos toda inferencia de la aparición de uno a la experiencia de otro». Reitera muchas veces la opinión de que lo que aparece como una conexión necesaria entre *objetos* es en realidad solamente una conexión entre las ideas de esos objetos: la mente es *determinada* por la costumbre y «es esta impresión, o *determinación*, la que me da la idea de necesidad». La repetición de ejemplos, que nos lleva a la creencia de que A produce a B, no añade nada nuevo al objeto, pero lleva la mente a una asociación de ideas; así la «necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos».

Preguntémonos ahora lo que debemos pensar de la doctrina de Hume. Ésta tiene dos partes: una objetiva, otra subjetiva. La parte objetiva dice:

Cuando consideramos que A produce a B, lo que efectivamente ha sucedido, en lo relativo a A y a B, es que se ha observado frecuentemente que ambas estaban asociadas, es decir, que A ha sido seguida inmediata o muy rápidamente, por B; no tenemos derecho a decir que A *tiene* que ser seguida inmediatamente por B, o que será seguida por B en ocasiones futuras. Tampoco tenemos ninguna base para suponer que, por frecuente que haya sido que A fuera seguida por B, haya entre ellas otra relación distinta de la secuencia. De hecho, la causalidad es definible en términos de secuencia y no es una noción independiente.

La parte subjetiva de la doctrina dice: La conjunción frecuentemente observada de A y B *causa* la impresión de que A *causa* la idea de B. Pero si tenemos que definir la *causa* del modo sugerido en la parte objetiva de la doctrina, hemos de repetir lo anterior. Sustituyendo la definición de *causa*, lo anterior se convierte en:

«Se ha observado frecuentemente que la conjunción habitual observada de dos objetos A y B ha sido seguida a menudo por circunstancias en que a la impresión de A siguió la idea de B».

Esta aseveración podemos admitirla como cierta, pero difícilmente tiene el alcance que Hume atribuye a la parte subjetiva de su doctrina. Afirma, una y otra vez, que la conjunción frecuente de A y B no da ninguna *razón* para esperar que estén asociadas en el futuro, sino que es mera *causa* de esta suposición. Es decir: la experiencia de la frecuente conjunción va unida frecuentemente a un hábito de asociación. Pero si la parte objetiva de la doctrina de Hume se acepta, el hecho de que, en el pasado, se hayan formado frecuentemente asociaciones en tales circunstancias, no es razón para suponer que continuarán, o que se formarán nuevas asociaciones en circunstancias parecidas. El hecho es que, cuando interviene la psicología, Hume se permite creer en la causalidad en un sentido que, en general, condena. Pongamos un ejemplo. Veo una manzana y espero que, si la como, experimentaré cierta clase de sabor: la ley del hábito explica la existencia de mi esperanza, pero no la justifica. Mas la ley del hábito es una ley causal. Por consiguiente, si tomamos seriamente a Hume tenemos que decir: Aunque en el pasado la vista de una manzana ha estado unida con la

esperanza de cierto tipo de sabor, no hay ninguna razón por la que haya de continuar unida de ese modo: quizá la próxima vez que vea una manzana, esperaré que sepa como la carne asada. Podemos, por el momento, pensar que esto es inverosímil, pero no hay ninguna razón para esperar que nos parezca inverosímil de aquí a cinco minutos. Si la doctrina objetiva de Hume es exacta, no tenemos ninguna razón mejor para hacer suposiciones en psicología que en el mundo físico. La teoría de Hume podía caricaturizarse de este modo: «La proposición *A causa B* significa *la impresión de A causa la idea de B*». Como definición no es un esfuerzo feliz.

Tenemos, por lo tanto, que examinar la doctrina objetiva de Hume más a fondo. Esta doctrina tiene dos partes: 1) Cuando decimos «A causa B», todo lo que tenemos derecho a decir es que, en la experiencia pasada, A y B han aparecido frecuentemente juntas o en sucesión rápida, y no se ha observado ningún caso en que A no haya estado seguida o acompañada por B. 2) Por muchos ejemplos que podamos haber observado de la conjunción de A y B, ello no nos da ninguna *razón* para esperar que estén unidas en una ocasión futura, aunque esto es una *causa* de esta esperanza, es decir, que ha sido frecuentemente observado que estaba unida con tal esperanza. Estas dos partes de la doctrina pueden exponerse así: 1) en la causalidad no hay ninguna relación indefinible, salvo la conjunción o sucesión; 2) la inducción por simple enumeración no es una forma válida de argumento. Los empiristas han aceptado en general la primera de estas tesis y han rechazado la segunda. Cuando digo que han rechazado la segunda, quiero decir: han creído que, dada una acumulación suficientemente amplia de casos de una conjunción, la probabilidad de hallar la conjunción en el próximo caso excederá de la mitad; o, si ellos no han sostenido exactamente esto, han mantenido una doctrina que tiene consecuencias semejantes.

No deseo por el momento discutir la inducción, tema largo y difícil; me contento con observar que si se admite la primera parte de la doctrina de Hume, la negación de la inducción hace irracional toda suposición sobre el futuro, incluso la esperanza de que continuaremos sintiendo esperanzas. No quiero decir simplemente que nuestras esperanzas *puedan* ser erróneas; lo

que en cualquier caso tiene que ser admitido. Quiero decir que, tomando incluso nuestras esperanzas más firmes, tales como la de que el sol saldrá mañana, no hay ni una pizca de razón para suponer que es más verosímil que se produzcan, que no. Con esta salvedad, vuelvo al sentido de *causa*.

Los que están en desacuerdo con Hume sostienen que la *causa* es una relación específica, que implica secuencia invariable, pero no está implicada en ella. Para volver a los relojes de los cartesianos: dos cronómetros perfectamente exactos podrían dar las horas una después de la otra invariablemente, sin ser uno la causa del toque del otro. En general, los que adoptan este criterio sostienen que nosotros podemos a veces *percibir* relaciones causales, aunque en la mayoría de los casos nos vemos obligados a inferirlas, de un modo más o menos precario, de la constante conjunción. Veamos qué argumentos hay en pro y en contra de Hume sobre este punto.

Hume resume su argumento como sigue: «Me doy cuenta que de todas las paradojas que he tenido ocasión, o tendré de aquí en adelante, de exponer en el curso de este tratado, la presente es la más violenta, y simplemente mediante una prueba y un razonamiento sólido puedo esperar que sea admitida y supere los prejuicios inveterados de la humanidad. Antes de reconciliarnos con esta doctrina, ¿cuántas veces tenemos que repetirnos *que* la simple vista de dos objetos o acciones cualesquiera, aunque estén relacionados, no pueden nunca darnos idea de poder, o de una conexión entre ellos; *que* esta idea brota de una repetición de su unión; *que* la repetición no descubre ni produce nada en los objetos, sino que tiene solamente una influencia en la mente, por la transición consuetudinaria que produce; *que* esta transición consuetudinaria es, por consiguiente, lo mismo que el poder y la necesidad, consiguientemente sentidos por el alma, y no percibidos externamente en los cuerpos?».

A Hume se le acusa habitualmente de tener un criterio de la percepción demasiado atómico, pero permite puedan percibirse ciertas relaciones. «No debemos —dice— recibir como razonamiento ninguna de las observaciones que hacemos concernientes a la *identidad* y a las relaciones de *tiempo* y *lugar*; pues en ninguna de ellas la mente puede ir más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos». La causalidad, dice, es diferente

en que nos lleva más allá de las impresiones de nuestros sentidos y nos informa de existencias no percibidas. Como argumento no parece válido. Nosotros creemos en muchas relaciones de tiempo y lugar que no podemos percibir: pensamos que el tiempo se extiende hacia atrás y hacia adelante, y el espacio, más allá de las paredes de nuestra habitación. El verdadero argumento de Hume es que mientras percibimos a veces relaciones de tiempo y lugar, no percibimos nunca relaciones causales, que debe admitirse, por tanto, son inferidas de las relaciones que pueden percibirse. La controversia queda reducida de esta suerte a una de hecho empírico: ¿Percibimos a veces, o no, una relación que puede llamarse causal? Hume dice que no, sus adversarios dicen que sí, y no es fácil ver cómo pueden encontrarse pruebas por ambas partes.

Creo que quizá el argumento más fuerte por parte de Hume ha de derivarse del carácter de las leyes causales en física. Parece que las reglas simples de la forma «A causa B» no deben ser admitidas nunca en la ciencia, salvo como toscas sugerencias en las etapas primitivas. Las leyes causales por las que tales reglas simples son reemplazadas en las ciencias adelantadas, son tan complejas que nadie puede suponer se dan en la percepción; son todas, notoriamente, inferencias complicadas del curso observado de la naturaleza. Dejo a un lado la moderna teoría del cuanto, que refuerza la conclusión anterior. En lo que respecta a las ciencias físicas, Hume está *totalmente* en lo cierto; proposiciones tales como «A causa B» no son nunca aceptadas, y nuestra inclinación a aceptarlas tiene que explicarse por las leyes del hábito y asociación. Estas mismas leyes en su forma exacta serán tesis elaboradas respecto al tejido nervioso, primariamente su fisiología, luego su química y, últimamente, su física.

El adversario de Hume, sin embargo, aunque admita la totalidad de lo que se acaba de decir respecto a las ciencias físicas, puede no reconocerse aún decisivamente derrotado. Puede decir que hay casos en psicología donde puede percibirse una relación causal. Toda la concepción de causa probablemente se deriva de la volición, y puede decirse que podemos percibir una relación entre una volición y el acto consecuente, que es algo más que una secuencia invariable. Lo mismo podía decirse de la relación

entre un dolor súbito y un grito. Tales concepciones las ha hecho muy difíciles, sin embargo, la fisiología. Entre la voluntad de mover mi brazo y el movimiento consiguiente hay una larga cadena de intermediarios causales, consistentes en procesos de los nervios y de los músculos. Nosotros sólo percibimos los términos finales de este proceso, la volición y el movimiento, y si creyéramos percibir una conexión causal directa entre éstos, estaríamos equivocados. Dicho argumento no es decisivo respecto a la cuestión general, pero muestra que es temerario suponer que percibimos relaciones causales cuando creemos hacerlo. El balance, pues, se inclina en favor del criterio de Hume de que no hay nada en la *causa*, salvo una sucesión invariable. La prueba no es, sin embargo, tan concluyente como Hume suponía.

Hume no se contenta con limitar la evidencia de una conexión causal a la experiencia de la conjunción frecuente; afirma que tal experiencia no justifica la esperanza de conjunciones similares en el futuro. Por ejemplo: cuando (para repetir un ejemplo anterior) veo una manzana, la experiencia pasada me hace esperar que sabrá como una manzana y no como carne asada. Pero no hay ninguna justificación racional para esta esperanza. Si existiera tal justificación tendría que proceder del principio de «que estos casos que no hemos experimentado se asemejan a los que hemos comprobado». Este principio no es lógicamente necesario, puesto que podemos, por lo menos, concebir un cambio en el curso de la naturaleza. Debe ser, por consiguiente, un principio de probabilidad. Pero todos los argumentos probables adoptan este principio y, por lo tanto, no puede ser probado por ningún argumento probable, ni siquiera hecho probable por ningún argumento de esta clase. «La suposición *de que el futuro se parece al pasado* no está fundada en argumentos de ninguna clase, sino que deriva enteramente del hábito».[24] La conclusión es de un escepticismo completo:

«Todo razonamiento probable no es más que una especie de sensación. Esto no ocurre solamente en poesía y música, donde tenemos que seguir nuestro gusto y sentimientos, sino igualmente en filosofía. Cuando estoy convencido de un principio, éste es solamente una idea que golpea con más fuerza sobre mí. Cuando doy la preferencia a una serie de argumentos sobre

otra, no hago más que decidir según mi sentimiento respecto a la superioridad de su influencia. Los objetos no tienen entre sí ninguna conexión discernible; ni es de otro principio distinto de la costumbre que actúa sobre la imaginación de donde podemos sacar cualquier inferencia de la aparición de uno a la existencia de otro».[25]

El último resultado de la investigación de Hume de lo que pasa por conocimiento, no es el que debemos suponer que hubiera deseado. El subtítulo de su libro es: «Un intento de introducir el método experimental de razonamiento en las cuestiones morales». Es evidente que empezó con una creencia de que el método científico produce la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad; terminó, sin embargo, con la convicción de que la creencia no es nunca racional, puesto que no sabemos nada. Después de exponer los argumentos para el escepticismo (lib. I, parte IV, sec. 1), continúa, no refutando los argumentos, sino recurriendo a la credibilidad natural.

«La naturaleza, por una necesidad incontrolable y absoluta, nos ha determinado a juzgar, lo mismo que a respirar y sentir; no podemos ya dejar de contemplar ciertos objetos bajo una luz más fuerte y plena, debido a su habitual conexión con una impresión presente, que lo que podemos abstenernos de pensar mientras estamos despiertos, o de ver los cuerpos que nos rodean, cuando volvemos los ojos hacia ellos en pleno día. Quienquiera que se haya tomado el trabajo de refutar este escepticismo *total*, ha disputado en realidad sin tener adversario y se ha esforzado por medio de argumentos en establecer una facultad, que la naturaleza ha implantado con anterioridad en la mente, haciéndola inevitable. Mi intención, pues, al exponer con tanta minuciosidad los argumentos de esa fantástica secta, es sólo hacer más tangible al lector la verdad de mi hipótesis, *de que todos nuestros razonamientos sobre las causas y efectos se derivan nada más que de la costumbre; y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva que de la parte reflexiva de nuestras naturalezas*».

«El escéptico —prosigue (lib. I, parte IV, sec. 2)— todavía continúa razonando y creyendo, aunque afirme que no puede defender su razón por la razón; y por la misma regla tiene que asentir al principio concerniente a

la existencia del cuerpo, aunque no puede pretender, por ningún argumento filosófico, mantener su veracidad… Podemos preguntar perfectamente: *¿qué es lo que nos hace creer en la existencia del cuerpo?* Pero es vano preguntar *si hay cuerpo o no.* Éste es un punto que tenemos que dar por sentado en todos nuestros razonamientos».

Lo anterior es el principio de una sección, «Del escepticismo respecto a los sentidos». Después de una larga discusión, este apartado termina con la conclusión siguiente:

«Esta duda escéptica, con respecto a la razón y a los sentidos, es una enfermedad que nunca puede curarse radicalmente, sino que ha de recaer sobre nosotros a cada momento, por más que la expulsemos y parezca a veces que estamos enteramente libres de ella… La despreocupación y la distracción es lo único que puede proporcionarnos algún remedio. Por esta razón, me confío completamente a ellas; y doy por sentado, cualquiera que sea la opinión del lector en este momento, que de aquí a una hora estará persuadido de que existen el mundo exterior y el interior».

No hay ninguna razón para estudiar filosofía —sostiene Hume—, excepto la de que, para ciertos temperamentos, es una manera agradable de pasar el tiempo. «En todos los incidentes de la vida debemos, sin embargo, conservar nuestro escepticismo. Si creemos que el fuego calienta o que el agua refresca, es sólo porque nos cuesta mucho trabajo pensar de otro modo. Es más: si somos filósofos, debía ser únicamente sobre principios escépticos, y por una inclinación que sentimos a ocuparnos así». Si yo abandonara la especulación, «*siento* que saldría perdiendo en cuanto a placer; y éste es el origen de mi filosofía».

La filosofía de Hume, verdadera o falsa, representa la bancarrota del racionalismo del siglo XVIII. Parte, como Locke, con la intención de ser razonable y empírico, sin confiar en nada, y buscando toda la enseñanza que pudiera obtener de la experiencia y de la observación. Pero con un intelecto mejor que el de Locke, mayor agudeza en el análisis y menor capacidad para aceptar las contradicciones cómodas, llega a la desastrosa conclusión de que de la experiencia y de la observación no hay qué aprender. La creencia racional no existe: «Si creemos que el fuego calienta

o que el agua refresca, es sólo porque nos cuesta mucho trabajo pensar de otro modo». No podemos dejar de creer, pero ninguna creencia puede fundarse en la razón. Tampoco puede ser una línea de conducta más razonable que otra, puesto que todas se hallan igualmente basadas en convicciones irracionales. Esta última conclusión, sin embargo, no parece haberla sacado Hume. Aun en su capítulo más escéptico, en el que resume las conclusiones del libro I, dice: «Hablando en términos generales, los errores en religión son peligrosos; en filosofía son solamente ridículos». Él no tiene derecho a decir esto. *Peligroso* es una palabra causal, y un escéptico en cuanto a la causalidad no puede saber si algo es *peligroso*.

De hecho, en las últimas partes del *Tratado*, Hume olvida todas sus dudas fundamentales y escribe tanto como podía haber escrito cualquier otro moralista esclarecido de su tiempo; aplica a sus dudas el remedio que recomienda, es decir «la despreocupación y la distracción». En un sentido, su escepticismo es insincero, puesto que no puede mantenerlo en la práctica. Tiene, sin embargo, esta espantosa consecuencia: que paraliza todo esfuerzo para probar que una línea de conducta es mejor que otra.

Era inevitable que tal refutación del racionalismo fuera seguida por un gran brote de fe irracional. La querella entre Hume y Rousseau es simbólica: Rousseau era loco, pero influyente; Hume era cuerdo, pero no tenía seguidores. Los empiristas británicos posteriores rechazaron su escepticismo sin refutarlo; Rousseau y sus seguidores coincidían con Hume en que ninguna creencia está basada en la razón, pero consideraban el corazón superior a la razón y le permitían que los llevara a convicciones muy diferentes de las que Hume conservaba en la práctica. Los filósofos alemanes, desde Kant a Hegel, no habían asimilado los argumentos de Hume. Digo esto de un modo deliberado, a pesar de la creencia que muchos filósofos comparten con Kant, de que su *Crítica de la razón pura* respondía a Hume. De hecho, estos filósofos —al menos Kant y Hegel— representan un tipo de racionalismo prehumiano y pueden ser refutados por los argumentos humianos. Los filósofos que no pueden ser refutados de este modo son los que no pretenden ser racionales, como Rousseau, Schopenhauer y Nietzsche. El desarrollo de lo irracional durante el siglo

XIX y lo que ha transcurrido del XX es una secuela natural de la destrucción por Hume del empirismo.

Es importante, por consiguiente, descubrir si hay alguna respuesta a Hume dentro del armazón de una filosofía que es total o principalmente empírica. Si no, no hay ninguna diferencia intelectual entre la cordura y la locura. El lunático que cree que es un huevo escalfado, será condenado únicamente por la razón de que está en minoría, o más bien —puesto que no tenemos que dar por sentada la democracia— por la razón de que el Gobierno no está de acuerdo con él. Éste es un punto de vista desesperado y debemos esperar que haya algún modo de eludirlo.

El escepticismo de Hume se apoya enteramente en el repudio del principio de inducción. El principio de inducción, tal como se aplica a la causalidad, dice: si se ha visto que A ha estado con mucha frecuencia acompañada o seguida por B, y no se conoce ningún caso en que A no haya estado acompañada o seguida por B, entonces es probable que en la próxima ocasión en que A sea observada, será acompañada o seguida por B. Si el principio es adecuado, un número suficiente de casos hará que la probabilidad no esté muy lejos de la certeza. Si este principio, o cualquier otro del cual pueda ser deducido, es verdadero, entonces las inferencias causales que Hume rechaza son válidas, no porque proporcionen la certeza, desde luego, sino por dar una suficiente probabilidad para fines prácticos. Si este principio no es verdadero, todo intento de llegar a leyes científicas generales desde observaciones particulares es sofístico, y es imposible para un empirista esquivar el escepticismo de Hume. El principio mismo no puede, sin duda, sin incurrir en círculo vicioso, ser inferido de uniformidades observadas, puesto que se requiere para justificar tal inferencia. Por consiguiente, ha de ser deducido de un principio independiente no basado en la experiencia. Hasta este momento Hume ha probado que el empirismo puro no es una base suficiente para la ciencia. Pero si este principio es admitido, todo lo demás puede proceder de acuerdo con la teoría de que todo nuestro conocimiento está basado en la experiencia. Debe darse por sentado que ésta es una seria desviación del empirismo puro, y los que no son empiristas pueden preguntar por qué, si se

permite una desviación, han de prohibirse otras. Sin embargo, éstas son cuestiones no suscitadas directamente por los argumentos de Hume. Lo que estos argumentos prueban —y no creo que la prueba pueda ponerse en duda — es que la inducción es un principio lógico independiente, incapaz de ser inferido de la experiencia o de otros principios lógicos. Y sin este principio, es imposible la ciencia.

PARTE SEGUNDA

Desde Rousseau hasta nuestros días

CAPÍTULO XVIII

El movimiento romántico

Desde la última parte del siglo XVIII hasta el presente el arte, la literatura y la filosofía, han sido influidos, positiva o negativamente por una forma de sentir característica de lo que, en un sentido amplio, puede llamarse el movimiento romántico. Incluso los que percibieron repulsa por esta manera de sentir se vieron obligados a tenerla en cuenta y, en muchos casos, se dejaron influir por ella más de lo que creían. Me propongo hacer en este capítulo una breve reseña del punto de vista romántico, principalmente en las cuestiones no taxativamente filosóficas, pues éste es el fondo cultural de la mayor parte del pensamiento filosófico en el período que ahora nos ocupa.

El movimiento romántico no estuvo, en sus comienzos, relacionado con la filosofía, aunque mucho antes llegó a tener conexiones con ella. Con la política, a través de Rousseau, estuvo vinculado desde el principio. Mas para lograr entender sus efectos políticos y filosóficos tenemos que considerarlo en su forma más esencial, o sea, como una rebelión contra las normas éticas y estéticas establecidas.

La primera gran figura del movimiento es Rousseau, pero en cierta medida sólo expresó tendencias ya existentes. Las gentes cultivadas de la Francia del siglo XVIII admiraban sobremanera lo que llamaban *la sensibilité*, es decir, una predisposición a la emoción y más particularmente, a la emoción de la simpatía. Para ser totalmente satisfactoria la emoción ha de ser directa y violenta y no informada por el pensamiento. El hombre de sensibilidad llegaría hasta las lágrimas ante la vista de una sola familia

campesina desamparada, pero se quedaría frío ante los planes bien concebidos para mejorar la suerte de los campesinos como clase social. Se suponía que los pobres tenían más virtud que los ricos; se pensaba que el sabio era un hombre que se retira de la corrupción de las cortes para disfrutar de los pacíficos placeres de una existencia rural sin ambiciones. En cuanto moda pasajera, tal actitud se encuentra en poetas de casi todas las épocas. El duque exiliado de *Como gustéis* lo expresa, aunque vuelve a su ducado tan pronto como puede; sólo el melancólico Jacques prefiere sinceramente la vida de la selva. Hasta Pope, el perfecto ejemplar de todo aquello contra lo que se rebeló el movimiento romántico, dice:

> Feliz el hombre cuyo cuidado y afán
> unos cuantos acres paternos limitan,
> contento de respirar su nativo aire
> en su propio campo.

El pobre, en las imaginaciones de los que cultivaban la sensibilidad, siempre tenía unos cuantos acres paternos y vivía del producto de su propio trabajo sin necesidad del comercio ajeno. En realidad, siempre estaban perdiendo sus acres en circunstancias patéticas, porque el padre anciano no podía ya trabajar, la hermosa hija iniciaba ya su decadencia y el malvado usurero o el perverso lord estaban dispuestos a meter mano en los acres o en la virtud de la hija. El pobre, para los románticos, no era nunca habitante de las ciudades ni obrero industrial; el proletario es un concepto del siglo XIX, quizá tan romántico, pero totalmente distinto.

Rousseau apeló al culto ya existente de la sensibilidad y le dio un aliento y un alcance que de otro modo no podía haber poseído. Era demócrata, no sólo en sus teorías, sino en sus gustos. Durante largos períodos de su vida fue un pobre vagabundo, que recibía liberalidades de gente casi tan desamparada como él. Recompensó estas liberalidades, en la práctica, a menudo con la más negra ingratitud, pero en cuanto a la emoción, su respuesta fue todo lo que el más ardiente defensor de la sensibilidad hubiera podido desear. Con los gustos de un vagabundo, le molestaban los convencionalismos de la sociedad parisiense. De él aprendieron los románticos el desdén por las trabas de lo convencional,

primero en el vestido y las maneras, en el minueto y en la estrofa heroica, luego en el arte y en el amor y, por último, en toda la esfera de la moral tradicional.

Los románticos no carecían de moral. Por el contrario, sus juicios morales eran tajantes y vehementes. Pero la basaban en principios totalmente distintos de los que habían parecido buenos a sus predecesores. El período que va desde 1660 hasta Rousseau está dominado por recuerdos de las guerras de religión y de las guerras civiles de Francia, Inglaterra y Alemania. Los hombres tenían plena conciencia del peligro del caos, de las tendencias anárquicas de todas las pasiones fuertes, de la importancia de la seguridad y de los sacrificios necesarios para lograrla. La prudencia era considerada como la virtud suprema; el intelecto era valorado como el arma más eficaz contra los fanáticos subversivos; las maneras corteses eran elogiadas como una barrera contra la barbarie. El ordenado cosmos de Newton, en el que los planetas se movían uniformemente alrededor del Sol en órbitas predeterminadas, se convirtió en un símbolo imaginativo del buen gobierno. El freno en la exteriorización de la pasión fue el principal objetivo de la educación, y la señal más segura de un caballero. En la Revolución, los aristócratas franceses prerrománticos murieron tranquilamente; madame Rolland y Danton, que eran románticos, murieron retóricamente.

En tiempos de Rousseau, muchas gentes se habían cansado de la seguridad y empezaban a desear algo excitante. La Revolución francesa y Napoleón les dieron todo lo que querían. Cuando, en 1815, el mundo político volvió a la tranquilidad, fue una tranquilidad tan muerta, tan rígida, tan hostil a toda vida vigorosa, que sólo los conservadores aterrorizados podían soportarla. Consiguientemente, no hubo la aquiescencia intelectual al *statu quo* que había caracterizado a Francia bajo el Rey Sol y a Inglaterra hasta la Revolución francesa. La rebelión del siglo XIX contra el sistema de la Santa Alianza adoptó dos formas. Por una parte hubo la rebelión del industrialismo, tanto capitalista como proletaria, contra la monarquía y la aristocracia, lo que casi no tocó el Romanticismo, y fue como un salto atrás, en muchos aspectos, al siglo XVIII. Este movimiento está representado por

los radicales filosóficos, el movimiento librecambista y el socialismo marxista. Completamente distinto de esto fue la rebelión romántica, en parte reaccionaria y en parte revolucionaria. Los románticos no deseaban la paz y la quietud, sino una vida individual vigorosa y apasionada. No tenían ninguna simpatía por el industrialismo porque era feo, porque la búsqueda de dinero les parecía indigna de un alma inmortal y porque el crecimiento de las modernas organizaciones económicas interfería la libertad individual. En el período posrevolucionario se vieron comprometidos en la política, gradualmente, por el nacionalismo: cada nación había caído en la cuenta de que tenía un alma corpórea, que no podía ser libre mientras los límites de los Estados fueran diferentes de los de las naciones. En la primera mitad del siglo XIX el nacionalismo era el más vigoroso de los principios revolucionarios y muchos románticos lo apoyaron con todo entusiasmo.

El movimiento romántico se caracteriza, en conjunto, por la sustitución de las normas utilitarias por las estéticas. La lombriz de tierra es útil, pero no bella; el tigre es bello, pero no útil. Darwin (que no era romántico) elogiaba la lombriz; Blake elogiaba al tigre. La moral de los románticos tiene, primordialmente, motivos estéticos. Mas para caracterizar a los románticos es necesario tener en cuenta, no sólo la importancia de los motivos estéticos, sino también el cambio de gusto que diferenciaba su sentido de la belleza del de sus predecesores. Uno de los ejemplos más notorios de ello es su preferencia por la arquitectura gótica. Otro es su gusto por los escenarios naturales. El doctor Johnson prefería Fleet Street a cualquier paisaje rural y sostenía que un hombre cansado de Londres tiene que estar cansado de la vida. Si admiraban algo en el campo los predecesores de Rousseau era una escena de abundancia, con ricos pastos y mugidos de vacas. Rousseau, por suizo, admiraba naturalmente los Alpes. En las novelas y leyendas de sus discípulos encontramos torrentes impetuosos, precipicios terribles, selvas no holladas, tormentas, tempestades en el mar y, generalmente, lo inútil, destructor y violento. Este cambio parece ser más o menos permanente: casi todo el mundo prefiere hoy el Niágara y el Gran Cañón a los verdes prados y a los campos

ondulantes de trigo. Los hoteles de turistas facilitan estadísticas del gusto por los escenarios naturales.

El temperamento de los románticos está mejor estudiado en las obras imaginativas. Amaban lo extraño: espectros, viejos castillos en ruinas, los últimos melancólicos descendientes de las antiguas grandes familias, los practicantes del mesmerismo y de las ciencias ocultas, los tiranos caídos y los piratas levantiscos. Fielding y Smollett describieron gentes corrientes en circunstancias que podían haber ocurrido muy bien; lo mismo hicieron los realistas que reaccionaron contra el Romanticismo. Mas para los románticos tales temas eran demasiado pedestres; ellos sólo se sentían inspirados por lo grande, remoto y terrorífico. La ciencia, de un tipo algo dudoso, podía ser utilizada si conducía a algo asombroso. Pero en lo fundamental, la Edad Media, y lo que el presente tenía de más medieval, era lo que más gustaba a los románticos. Con mucha frecuencia cortaban sus amarras con la realidad, pasada o presente. *El marinero antiguo* es típico a este respecto, y *Kubla Kan*, de Coleridge, difícilmente es el monarca histórico de Marco Polo. La geografía de los románticos es interesante: desde Xanadú hasta «la solitaria playa Chorasmiana», los lugares que les interesan son remotos, asiáticos o antiguos.

El movimiento romántico, pese a que debe su origen a Rousseau, fue al principio principalmente alemán. Los románticos alemanes eran jóvenes en los últimos años del siglo XVIII y fue durante su juventud cuando dieron expresión a lo más característico de su sentir. Los que no tuvieron la suerte de morir jóvenes, permitieron al final que su individualidad quedara oscurecida en la uniformidad de la Iglesia católica. (Un romántico podía hacerse católico si había nacido protestante, pero de otra manera era difícil que fuera católico, puesto que era necesario combinar el catolicismo con la rebelión). Los románticos alemanes influyeron en Coleridge y Shelley e, independientemente de la influencia alemana, la misma actitud se hizo corriente en Inglaterra durante los primeros años del siglo XIX. En Francia, aunque en forma debilitada, floreció después de la Restauración, hasta Víctor Hugo. En América, podemos verlo casi puro en Melville, Thoreau y Brook Farm y, algo amortiguado, en Emerson y Hawthorne. Aunque los

románticos tendían al catolicismo, había algo radicalmente protestante en el individualismo de su actitud, y sus permanentes triunfos en la transformación de costumbres, opiniones e instituciones estuvieron casi totalmente limitados a los países protestantes.

Los comienzos del Romanticismo en Inglaterra pueden hallarse en los escritos de los satíricos. En *Rivales*, de Sheridan (1775), la heroína está resuelta a casarse por amor con un pobre antes que hacerlo con un rico para complacer a su tutora y a los padres de éste; pero el rico que éstos han elegido gana el amor de la heroína, cortejándola con un nombre supuesto y haciéndose pasar por pobre. Jane Austen se burla de los románticos en *La abadía de Northanger* y *Sense and Sensibility* (1797-1798). *La abadía de Northanger* tiene una heroína que es seducida por la ultrarromántica obra de Mrs. Radcliffe, *Mysteries of Udolpho*, publicada en 1794. La primera obra romántica inglesa *buena* —aparte de Blake, que fue un swedenborgiano solitario y apenas formó parte del movimiento— fue *El marinero antiguo*, de Coleridge, publicada en 1799. Al año siguiente, habiendo sido desgraciadamente provisto de fondos por los Wedgwoods, marchó a Göttingen y se engolfó en Kant, lo que no mejoró su poesía.

Después de que Coleridge, Wordsworth y Southey se hicieran reaccionarios, el odio a la Revolución y a Napoleón puso un freno temporal al romanticismo inglés. Pero pronto lo renovó Byron, Shelley y Keats y, en cierta medida, dominó toda la época victoriana.

Frankenstein, de Mary Shelley, escrito bajo la inspiración de las conversaciones con Byron en el escenario romántico de los Alpes, contiene lo que puede ser casi considerado como una alegórica historia profética del desenvolvimiento del Romanticismo. El monstruo de Frankenstein no es, como el lenguaje vulgar lo ha hecho, un simple monstruo: al principio es un ser amable, deseoso del afecto humano, pero es arrojado al odio y a la violencia por el horror que su fealdad inspira en aquellos cuyo amor intenta ganar. Sin ser visto, observa a una virtuosa familia de pobres aldeanos y subrepticiamente asiste a sus labores. Por último decide darse a conocer: «Cuanto más los veía, mayor se hacía mi deseo de aspirar a su protección y cariño; mi corazón suspiraba por ser conocido y amado por estas amables

criaturas; ver sus dulces miradas vueltas hacia mí con afecto era el límite máximo de mi ambición. No me atrevía a pensar que se apartarían de mí con desdén y horror».

Pero lo hicieron. En vista de ello, solicitó primero de su creador una hembra como él, y cuando se le negó esta petición, se dedicó a asesinar, uno a uno, a todos los seres que amaba. Pero incluso entonces, cuando todos sus crímenes están realizados y mientras contempla el cadáver de Frankenstein, los *sentimientos* del monstruo siguen siendo nobles:

«¡Éste es también mi víctima!; con su asesinato se consuman mis crímenes; ¡el miserable genio de mi ser está herido en sus entrañas! ¡Oh, Frankenstein!, generoso y abnegado ser. ¿De qué sirve que ahora te pida que me perdones? Yo, que irreparablemente he destruido todo lo que tú amas. ¡Ay! Está frío, no puede contestarme… Cuando recorro el espantoso catálogo de mis pecados, no puedo creer que yo sea la misma criatura cuyos pensamientos estuvieron un tiempo llenos de las sublimes y trascendentes visiones de la belleza y majestad de la bondad. Pero así es; el ángel caído se convierte en un demonio maligno. Pero aun ese enemigo de Dios y del hombre tenía amigos y asociados en su desolación; yo estoy solo».

Despojada de su forma romántica, no hay nada irreal en esta psicología, y es innecesario ir a buscar piratas o reyes vándalos para establecer comparaciones. Ante un visitante inglés, el ex káiser se lamentaba en Doorn de que los ingleses no le amaban ya. El doctor Burt, en su libro sobre la delincuencia juvenil, menciona a un muchacho de siete años que ahogó a otro en el Regent’s Canal. Su razón era que ni su familia ni sus vecinos le mostraban afecto. El doctor Burt fue amable con él y el muchacho se convirtió en un ciudadano respetable, pero ningún doctor Burt se propuso la reforma del monstruo Frankenstein.

No es la psicología de los románticos la culpable: es su patrón de valores. Ellos admiran las grandes pasiones, de la clase que sea, y cualesquiera que sean sus consecuencias sociales. El amor romántico, especialmente cuando es desgraciado, tiene bastante fuerza para ganar su aprobación, pero la mayoría de las pasiones fuertes son destructoras: el odio, el resentimiento y los celos, el remordimiento y la desesperación, el

orgullo herido y el furor de los oprimidos injustamente, el ardor bélico y el desdén por los esclavos y los cobardes. De aquí que el tipo de hombre alentado por el Romanticismo, especialmente por la variedad byroniana, sea violento y antisocial: un rebelde anárquico o un tirano conquistador.

Esta actitud apela a algo cuyas razones radican en lo hondo del corazón humano y de las circunstancias humanas. Por egoísmo, el hombre se ha hecho gregario, pero instintivamente ha continuado siendo, en gran medida, solitario; de aquí la necesidad de la religión y de la moral para reforzar el interés propio. Mas la costumbre de renunciar a las satisfacciones presentes por amor a las conveniencias futuras es pesado, y cuando las pasiones están excitadas, las limitaciones prudentes de la conducta social se hacen difíciles de soportar. Quienes en tales épocas se desprenden de ellos, adquieren una energía nueva y un sentimiento de fuerza por la terminación del conflicto interior y, aunque al final pueden llegar a un desastre, gozan mientras tanto de un sentimiento de exaltación divina que, aunque conocido de los grandes místicos, no puede ser experimentado nunca por una virtud meramente pedestre. La parte solitaria de su naturaleza se reafirma, pero si el intelecto sobrevive la reafirmación se cubre con el ropaje del mito. El místico se hace uno con Dios y en la contemplación del infinito se siente dispensado del deber respecto a su prójimo. El rebelde anárquico lo hace aún mejor: se siente, no uno con Dios, sino Dios. La verdad y el deber, que representan nuestra sujeción a la materia y a nuestros prójimos, no existen ya para el hombre que se ha convertido en Dios; para los otros la verdad es lo que él *afirma*, el deber es lo que *él* ordena. Si todos pudiéramos vivir solitarios y sin trabajar, todos podríamos gozar este éxtasis de independencia; como no podemos, sus delicias sólo están al alcance de los locos y de los dictadores.

La rebelión de los instintos solitarios contra los lazos sociales es la clave de la filosofía, la política y los sentimientos, no sólo de lo que comúnmente se llama el movimiento romántico, sino de sus descendientes hasta la época actual. La filosofía, bajo la influencia del idealismo alemán, se hizo solipsista, y el desenvolvimiento propio fue considerado como el principio fundamental de la ética. En lo que respecta al sentimiento, ha tenido que haber un desabrido compromiso entre la búsqueda del

aislamiento y las necesidades de la pasión y de la economía. El relato de D. H. Lawrence, *El hombre que amaba las islas*, tiene un héroe que desdeñaba tal compromiso en una medida gradualmente creciente y murió, por último, de hambre y de frío, pero gozando del aislamiento más completo. Mas este grado de consecuencia no ha sido logrado por los escritores que elogian la soledad. Las comodidades de la vida civilizada no son asequibles a un ermitaño y un hombre que desea escribir libros o producir obras de arte tiene que someterse a los servicios de los otros si ha de sobrevivir mientras realiza su obra. Con el fin de continuar *sintiéndose* solitario, tiene que ser capaz de impedir a los que le sirven que choquen con su yo, lo que se logra mejor si ellos son esclavos. El amor apasionado, sin embargo, es una cuestión más difícil. Mientras los amantes apasionados son considerados como en rebelión contra las trabas sociales, son admirados; pero en la vida real, la misma relación amorosa se convierte en seguida en una traba social y el copartícipe en el amor llega a ser odiado, con tanta mayor vehemencia si el amor es bastante fuerte para hacer difícil romper el lazo. De aquí que el amor llegue a ser concebido como una batalla, en la que cada uno intenta destruir al otro, irrumpiendo a través de los muros protectores del yo de él o de ella. Este punto de vista se ha hecho familiar a través de los escritos de Strindberg y, todavía más, de D. H. Lawrence.

No sólo el amor apasionado, sino hasta la relación amistosa, es posible solamente, para este modo de sentir, mientras los otros puedan ser considerados como una proyección del propio yo de uno. Esto es factible si los otros son consanguíneos, y cuanto más cercano sea el parentesco, es más fácilmente posible. De aquí la importancia que se da a la raza, que conduce, como en el caso de los Tolomeos, a la endogamia. Sabemos lo que esto influyó en Byron; Wagner sugiere un sentimiento semejante en el amor de Siegmund y Sieglinde. Nietzsche, aunque no escandalosamente, prefería su hermana a todas las demás mujeres: «Con qué fuerza siento —escribía a su hermana— en todo lo que dices y haces, que pertenecemos al mismo linaje. Tú me comprendes más que los demás, porque venimos del mismo tronco. Esto viene muy bien con mi *filosofía*».

El principio de nacionalidad, del que Byron fue un protagonista, es una extensión de la misma *filosofía*. Se supone que una nación es una raza, descendiente de antepasados comunes, y que comparte algo así como una «conciencia de la sangre». Mazzini, que constantemente culpa a los ingleses por no haber apreciado a Byron, concebía las naciones como poseedoras de una individualidad mística y les atribuía el tipo de anárquica grandeza que otros románticos buscaban en los héroes. La libertad de las naciones llegó a ser considerada, no sólo por Mazzini, sino por estadistas relativamente prudentes, como algo absoluto que, en la práctica, hacía imposible la cooperación internacional.

La creencia en la sangre y en la raza está asociada naturalmente al antisemitismo. Al mismo tiempo, la actitud romántica, en parte porque es aristocrática y en parte porque prefiere la pasión al cálculo, tiene un vehemente desprecio por el comercio y las finanzas. De este modo se ve llevada a proclamar una oposición al capitalismo totalmente distinta de la del socialista que representa los intereses del proletariado, puesto que es una oposición basada en la repugnancia por las preocupaciones económicas y fortalecida por la sugerencia de que el mundo capitalista está gobernado por los judíos. Este punto de vista lo expresa Byron en las raras ocasiones en que condesciende en fijarse en algo tan vulgar como el poder económico:

> ¿Quién mantiene el equilibrio del mundo? ¿Quién reina
> sobre los conquistadores, sean realistas o liberales?
> ¿Quién levanta a los descamisados patriotas de España?
> (Con lo que todos los periódicos de la vieja Europa chillan y farfullan).
> ¿Quién mantiene al mundo, Viejo y Nuevo, en el dolor
> o en el placer? ¿Quién manda toda la política?
> ¿La sombra de la noble audacia de Bonaparte?
> El judío Rothschild y su colega el cristiano Baring.

El verso no es quizá muy musical, pero el sentimiento es totalmente de nuestro tiempo y ha sido repetido por todos los seguidores de Byron.

El movimiento romántico, en su esencia, se dirigía a libertar la personalidad humana de los grilletes de las convenciones sociales y de la moral social. En parte, estos grilletes eran un obstáculo simplemente inútil

para formas de actividad deseables, pues cada comunidad antigua ha desarrollado normas de conducta de las que no hay que decir otra cosa sino que son tradicionales. Pero las pasiones egoístas, una vez sueltas, no son fácilmente sometidas de nuevo a las necesidades de la sociedad. El cristianismo ha logrado, en cierta medida, domesticar el Yo, pero causas económicas, políticas e intelectuales estimularon la rebelión contra las Iglesias, y el movimiento romántico llevó la rebelión a la esfera moral. Fomentando un nuevo Yo sin leyes hizo imposible la cooperación social y dejó enfrentados a sus discípulos con el dilema de anarquía o despotismo. Al principio, el egoísmo hizo a los hombres esperar de los demás una ternura paternal, mas cuando descubrieron, con indignación, que los otros tenían también su Yo, el frustrado deseo de ternura se convirtió en odio y violencia. El hombre no es un animal solitario, y mientras subsista la vida social, la realización de sí mismo no puede ser el principio supremo de la moral.

CAPÍTULO XIX

Rousseau

Juan-Jacobo Rousseau (1712-1778), aunque *philosophe* en el sentido francés del siglo XVIII, no fue lo que ahora se llamaría un *filósofo*. No obstante, tuvo una poderosa influencia en la filosofía, lo mismo que en la literatura, en el gusto, en las maneras y en la política. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre sus méritos como pensador, tenemos que reconocer su inmensa importancia como fuerza social. Esta importancia procede principalmente de su apelación al corazón y a lo que en su tiempo se llamaba la *sensibilidad*. Es el padre del movimiento romántico, el iniciador de sistemas de pensamiento que deducen hechos no humanos de emociones humanas, y el inventor de la filosofía política de las dictaduras seudodemocráticas, en oposición a las monarquías absolutas tradicionales. A partir de su tiempo, los que se han considerado reformadores han estado divididos en dos grupos: los que le han seguido y los que siguen a Locke. A veces han cooperado y muchos individuos no veían ninguna incompatibilidad. Pero poco a poco, ésta se ha ido haciendo cada vez más notoria. En nuestros días Hitler ha sido consecuencia de Rousseau; Roosevelt y Churchill, de Locke.

La biografía de Rousseau nos la cuenta en sus *Confesiones* con gran detalle, pero sin demasiada sujeción a la verdad. Gozaba pintándose como un gran pecador y a veces exageraba en este aspecto. Pero hay bastantes pruebas externas de que carecía de las virtudes corrientes. Esto no le preocupó, porque consideraba que había tenido siempre un corazón ardoroso, lo que no le impidió nunca, sin embargo, cometer acciones

villanas con sus mejores amigos. Me limitaré a relatar la parte de su biografía necesaria para comprender su pensamiento y su influencia.

Nació en Ginebra y se educó como calvinista ortodoxo. Su padre, que era pobre, alternaba las profesiones de relojero y maestro de baile; su madre murió cuando él era niño y fue criado por una tía. Abandonó la escuela a los doce años y fue aprendiz de varios oficios, pero los odiaba todos, y a los dieciséis años huyó de Ginebra a Saboya. No teniendo medios de subsistencia, fue a casa de un sacerdote católico y se presentó a él como si deseara convertirse. La conversión formal ocurrió en Turín, en una institución para catecúmenos; el proceso duró nueve días. Expone sus motivos totalmente interesados: «Yo no podía ocultarme a mí mismo que el acto sagrado que iba a realizar era en el fondo el acto de un bandolero». Pero esto fue escrito después de haber vuelto al protestantismo, y no hay ninguna razón para creer que durante algunos años no fuera un sincero católico creyente. En 1742 atestiguó que una casa en la que estaba viviendo en 1730 había sido salvada milagrosamente de un incendio por las oraciones de un obispo.

Habiendo vuelto de la institución de Turín con veinte francos en el bolsillo, entró de lacayo con una dama llamada madame de Vercelli, que murió tres meses después. A su muerte estaba en posesión de una cinta que había pertenecido a ella y que le había robado. Afirmó que se la había dado una sirvienta, a la que él amaba; su afirmación fue creída y ésta castigada. Su excusa es singular: «Nunca estuvo la maldad más lejos de mí que en este cruel momento; y cuando acusé a la pobre muchacha, es contradictorio y, sin embargo, es verdad, que mi afecto por ella fue la causa de lo que hice. Estaba presente a mi espíritu y yo arrojé la culpa mía al primer objeto que se presentó». Éste es un buen ejemplo de la forma en que, en Rousseau, la *sensibilidad* ocupa el lugar de las virtudes ordinarias.

Después de este incidente, fue amparado por madame de Warens, una conversa del protestantismo como él, dama encantadora que disfrutaba de una pensión del rey de Saboya por los servicios que había prestado a la religión. Durante nueve o diez años la mayor parte del tiempo la pasó en su casa; la llamaba *mamá*, incluso después de convertirse en su amante.

Durante un tiempo, la compartía con el factótum de ella; los tres vivían en la mayor armonía y cuando el factótum murió, Rousseau se sintió apesadumbrado, pero se consoló pensando: «Bien, al menos tendré sus trajes».

En sus primeros años hubo varios períodos en que vivió como vagabundo, viajando a pie, y proveyendo malamente a su subsistencia lo mejor que podía. Durante uno de estos intervalos, un amigo, con quien viajaba, sufrió un ataque epiléptico en las calles de Lyón; Rousseau se aprovechó de la aglomeración para abandonar a su amigo bajo los efectos del ataque. En otra ocasión fue secretario de un hombre que se presentaba como archimandrita en peregrinación al Santo Sepulcro; todavía en otra tuvo un lance con una dama rica, haciéndose pasar por jacobita escocés con el nombre de Dudding.

Sin embargo, en 1743, con ayuda de una gran dama se hizo secretario del embajador francés en Venecia, un borrachín llamado Montaigu, que dejaba el trabajo a Rousseau, pero se olvidaba de pagarle el sueldo. Rousseau desempeñó bien sus obligaciones y la inevitable querella no se debió a su culpa. Fue a París a tratar de obtener justicia; todo el mundo reconocía que tenía razón, pero durante mucho tiempo no se hizo nada. Las vejaciones de este período tuvieron mucho que ver en la actitud adoptada por Rousseau contra el Gobierno existente en Francia, aunque al final le fueron pagados los sueldos que se le debían.

Por esta época (1745) se fue a vivir con Thérèse le Vasseur, sirvienta de su hotel en París. Vivió con ella el resto de su vida (no sin otros lances); tuvo con ella cinco hijos, los cuales llevó al hospicio. Nadie ha podido comprender qué es lo que le atrajo hacia ella. Era fea e ignorante; no sabía leer ni escribir (él le enseñó a escribir, pero no a leer); no sabía los nombres de los meses ni sumar. La madre de ella era codiciosa y avara; las dos utilizaban a Rousseau y a sus amigos como fuentes de ingresos. Rousseau afirma (con verdad o mentira) que nunca sintió un destello de amor por Thérèse; en sus últimos años, ésta se dio a la bebida y a ir detrás de los mozos de caballos. Es probable que le gustase sentirse indudablemente superior a ella, tanto desde el punto de vista intelectual como del

económico, y ver que dependía por completo de él. Se sintió siempre incómodo en compañía de los grandes y prefería sinceramente la gente sencilla; en este aspecto su sentimiento democrático era totalmente sincero. Aunque no se llegó a casar con ella, la trataba casi como su mujer, y todas las grandes damas que le protegieron tenían que soportarla.

Su primer éxito literario le llegó algo tarde. La Academia de Dijon ofrecía un premio para el mejor ensayo sobre la cuestión: «¿Han traído las artes y las ciencias beneficios a la humanidad?». Rousseau mantuvo la posición negativa y ganó el premio (1750). Sostenía que la ciencia, las letras y las artes eran los peores enemigos de la moral y que, al crear necesidades, son fuentes de esclavitud; pues ¿cómo pueden imponerse cadenas a los que andan desnudos, como los americanos salvajes? Como era de esperar, defendía a Esparta, frente a Atenas. Había leído las *Vidas* de Plutarco a los siete años y habían influido mucho sobre él; admiraba particularmente la vida de Licurgo. Como los espartanos, tomaba el éxito en la guerra como prueba del mérito; no obstante, admiraba al «buen salvaje», al que los adulterados europeos podían derrotar en la guerra. La ciencia y la virtud, sostenía, son incompatibles, y todas las ciencias tienen un origen innoble. La astronomía viene de la superstición de la astrología; la elocuencia, de la ambición; la geometría, de la avaricia; la física, de la vana curiosidad; incluso la moral tiene su origen en el orgullo humano. La educación y la imprenta deben lamentarse; todo lo que distingue al hombre civilizado del salvaje es el mal.

Habiendo ganado el premio y logrado súbita fama con este ensayo, Rousseau se puso a vivir de acuerdo con sus máximas. Adoptó la vida sencilla y vendió su reloj, diciendo que ya no tenía ninguna necesidad de saber la hora.

Las ideas del primer ensayo fueron reelaboradas en un segundo, un «discurso sobre la desigualdad» (1754), que, sin embargo, no obtuvo premio. Sostenía que «el hombre es naturalmente bueno y que sólo las instituciones lo han hecho malo»: la antítesis de la doctrina del pecado original y de la salvación por medio de la Iglesia. Como muchos teorizantes políticos de su época, hablaba de un estado de naturaleza, aunque algo

hipotéticamente, como «un estado que ya no existe, quizá nunca existió, probablemente no existirá nunca, y del cual, a pesar de todo, es necesario tener ideas justas con el fin de juzgar bien nuestro estado actual». La ley natural debe ser deducida del estado de naturaleza, pero mientras no conozcamos al hombre natural es imposible determinar la ley originariamente prescrita o más adecuada para él. Todo lo que podemos saber es que las voluntades de los sometidos a ella tienen que ser conscientes de su sometimiento y tienen que venir directamente de la voz de la naturaleza. No hace objeción a la desigualdad *natural*, respecto a la edad, salud, inteligencia, etc., sino solamente a la desigualdad resultante de los privilegios autorizados por la convención.

El origen de la sociedad civil y de las desigualdades sociales consiguientes ha de hallarse en la propiedad privada. «El primer hombre que, habiendo cercado un pedazo de tierra, pensó en decir *esto es mío* y encontró gente bastante simple para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil». Luego dice que una revolución deplorable introdujo la metalurgia y la agricultura; el grano es el símbolo de nuestra desventura. Europa es el continente más desgraciado porque tiene más grano y más hierro. Para deshacer el mal sólo es necesario abandonar la civilización, pues el hombre es naturalmente bueno y el salvaje, *cuando ha comido*, está en paz con toda la naturaleza y es amigo de todos sus compañeros (el subrayado es mío).

Rousseau envió este ensayo a Voltaire, quien replicó (1755): «He recibido su nuevo libro contra la especie humana y le doy las gracias por él. Nunca se ha empleado tanta inteligencia en el designio de hacernos a todos estúpidos. Leyendo su libro se ve que deberíamos andar a cuatro patas. Pero como he perdido el hábito hace más de sesenta años, me veo desgraciadamente en la imposibilidad de reanudarlo. Tampoco puedo embarcarme en busca de los salvajes del Canadá, porque las enfermedades, a que estoy condenado, me hacen necesario un médico europeo; porque la guerra continúa en esas regiones; y porque el ejemplo de nuestras acciones ha hecho a los salvajes casi tan malos como nosotros».

No es sorprendente que Rousseau y Voltaire riñeran por último; lo asombroso es que no riñeran antes.

En 1754, habiéndose hecho famoso, le recordó su ciudad nativa y se le invitó a visitarla. Él aceptó, pero como solamente los calvinistas podían ser ciudadanos de Ginebra, se reconvirtió a su fe original. Ya había adoptado la costumbre de hablar de sí mismo como ginebrino puritano y republicano, y después de su reconversión pensó vivir en Ginebra. Dedicó su *Discurso sobre la desigualdad* a los Padres de la Ciudad, pero a éstos no les gustó; no tenían ningún deseo de ser considerados solamente como iguales de los ciudadanos corrientes. La oposición de éstos no era el único inconveniente para vivir en Ginebra; había otro, aún más grave: Voltaire había ido a vivir allí. Voltaire era un autor de obras de teatro y un entusiasta de la escena, pero Ginebra, por motivos puritanos, prohibió todas las representaciones dramáticas. Cuando Voltaire trató de conseguir que se retirara la prohibición, Rousseau entró en el partido de los puritanos. Los salvajes no representan nunca comedias; Platón las desaprueba; la Iglesia católica se niega a casar o a enterrar a los actores; Bossuet califica el drama de «escuela de concupiscencia». La oportunidad para lanzar un ataque contra Voltaire era demasiado buena para perderla y Rousseau se convirtió en campeón de la virtud ascética.

Éste no era el primer desacuerdo público de ambos hombres eminentes. El primero fue provocado por el terremoto de Lisboa (1755), por cuyo motivo escribió Voltaire un poema en el que ponía en duda el gobierno providencial del mundo. Rousseau se indignó. Comentaba: «Voltaire, que parecía siempre creer en Dios, no ha creído nunca en realidad sino en el diablo, puesto que su pretendido Dios es un ser malhechor que, según él, encuentra su placer en hacer daño. Lo absurdo de esta doctrina es especialmente indignante en un hombre colmado de cosas buenas de toda clase y que desde el centro de su felicidad trata de llenar de desesperación a sus semejantes por medio de la cruel y terrible imagen de las graves calamidades de que él mismo está libre».

Rousseau, por su parte, no veía ningún motivo para armar tal zalagarda con ocasión del terremoto. Es una cosa perfectamente buena que cierto

número de personas mueran de vez en cuando. Además, el pueblo de Lisboa ha sufrido este desastre porque vivía en casas de siete pisos; si sus habitantes hubieran vivido dispersos por los bosques, como debía vivir la gente, hubieran salido indemnes.

Las cuestiones de la teología de los terremotos y de la moralidad de las obras teatrales produjeron una agria enemistad entre Voltaire y Rousseau, en la que todos los *philosophes* tomaron partido. Voltaire trató a Rousseau como a un loco perverso; Rousseau hablaba de Voltaire, calificándolo de «esa trompeta de impiedad, ese fino genio y esa alma baja». Los bellos sentimientos tuvieron que hallar expresión, sin embargo, y Rousseau escribió a Voltaire (1760): «Os odio, en efecto, porque así lo habéis querido; pero os odio como a un hombre digno aún de ser amado, si lo hubierais deseado. De todos los sentimientos de que mi corazón estaba lleno respecto a vos, sólo queda la admiración que no puedo negar a vuestro hermoso genio y mi amor por vuestros escritos. Si no hay nada en vos que pueda honrar, a excepción de vuestro talento, no es mía la culpa».

Llegamos ahora al período más fecundo de la vida de Rousseau. Su novela *La nueva Eloísa* apareció en 1760; *Emilio* y *El contrato social*, en 1762. *Emilio*, que es un tratado sobre la educación conforme a los principios *naturales*, podía haber sido considerado inocuo por las autoridades si no hubiera contenido «La profesión de fe de un vicario saboyano», que expone los principios de la religión natural según son entendidos por Rousseau, molestos tanto para la ortodoxia católica como para la protestante. *El contrato social* era aún más peligroso, pues defendía la democracia y negaba el derecho divino de los reyes. Los dos libros, a la par que aumentaron mucho su fama, le acarrearon la tormenta de la condena oficial. Se vio obligado a huir de Francia; Ginebra no quería nada con él;[1] Berna le negó asilo. Por último, Federico el Grande se apiadó de él y le permitió vivir en Motiers, cerca de Neuchatel, que formaba parte de los dominios del rey-filósofo. Allí vivió tres años, pero al cabo de ese tiempo (1765) los aldeanos de Motiers, guiados por el pastor, le acusaron de envenenador y trataron de asesinarle. Huyó a Inglaterra, donde Hume, en 1762, había propuesto sus servicios.

En Inglaterra, al principio todo fue bien. Tuvo un gran éxito social y Jorge III le concedió una pensión. Veía a Burke casi a diario, pero su amistad se enfrió pronto hasta el punto de decir Burke: «No abriga otro principio, para influir en su corazón o para guiar su inteligencia, que la vanidad». Hume le fue más tiempo fiel, diciendo que lo quería mucho y que podría vivir con él toda su vida en mutua estimación y amistad. Mas por esta época Rousseau, no sin motivo, había empezado a sufrir la manía persecutoria que últimamente le llevó a la locura, y sospechaba que Hume era autor de conspiraciones contra su vida. En ocasiones se daba cuenta de lo absurdo de tales sospechas y abrazaba a Hume, exclamando: «No, no, Hume no es un traidor», a lo que Hume (sin duda muy desconcertado) replicaba: *Quoi, mon cher monsieur!* Pero al final su manía pudo más que él y huyó. Sus últimos años los pasó en París en medio de la mayor pobreza, y cuando murió se sospechó que se había suicidado.

Después de la ruptura, Hume dijo: «Solamente ha *sentido* durante toda su vida, y en este aspecto su sensibilidad alcanza un nivel superior a todo lo que yo he visto; pero ello le produce un sentimiento más agudo de dolor que de placer. Es como un hombre que estuviera desprovisto, no sólo de sus vestidos, sino de su piel y tuviera en esta situación que lanzarse a combatir con los rudos y tumultuosos elementos».

Éste es el más benévolo resumen de su carácter compatible con la verdad.

Hay mucha parte de la obra de Rousseau que, por importante que sea en otros aspectos, no interesa a la historia del pensamiento filosófico. Sólo hay dos partes de su doctrina que examinaré detalladamente: primero su teología y luego su teoría política.

En teología hizo una innovación aceptada ahora por la gran mayoría de los teólogos protestantes. Antes de él, todo filósofo, después de Platón, si creía en Dios, ofrecía argumentos intelectuales en favor de su creencia.[2] Los argumentos pueden no parecernos muy convincentes y podemos creer que no se lo hayan parecido a nadie que no estuviera ya seguro de la verdad de la conclusión. Pero el filósofo que proponía los argumentos creía ciertamente que eran lógicamente válidos y de tal modo que debían

producir la certeza de la existencia de Dios en toda persona sin prejuicios de suficiente capacidad filosófica. Los protestantes modernos que nos instan a creer en Dios desprecian, en su mayoría, las viejas *pruebas*, y basan su fe en algún aspecto de la naturaleza humana: emociones de pavor o misterio, el sentimiento de lo lícito y de lo ilícito, el sentimiento de anhelo y así sucesivamente. Este modo de defender la creencia religiosa fue inventado por Rousseau. Se ha hecho tan familiar que su originalidad puede fácilmente no ser apreciada por un lector moderno, a menos que se tome el trabajo de comparar a Rousseau (por ejemplo) con Descartes o Leibniz.

«¡Ah, señora! —escribe Rousseau a una dama aristocrática—, a veces en la soledad de mi gabinete, apretándome los ojos con las manos o en la oscuridad de la noche, estoy convencido de que no hay Dios. Pero mirad a lo lejos: la salida del Sol, cuando dispersa las nieblas que cubren la Tierra y pone entre nosotros el maravilloso esplendor del escenario natural, disipa en un momento todas las nubes de mi alma. Hallo mi fe de nuevo, y a mi Dios y a mi creencia en Él. Yo le admiro y le adoro y me postro en Su presencia».

En otra ocasión dice: «Creo en Dios tan fuertemente como en cualquier otra verdad, porque el creer y el no creer son las últimas cosas del mundo que dependen de mí». Esta forma de argumentar tiene el inconveniente de ser personal; el hecho de que Rousseau no pueda dejar de creer algo no aporta ninguna prueba de que otra persona crea lo mismo.

Era muy intransigente en su teísmo. En una ocasión amenazó con abandonar una comida porque Saint Lambert (uno de los invitados) expresó una duda respecto a la existencia de Dios. «*Moi, Monsieur* —exclamó Rousseau coléricamente—, *je crois en Dieu!*». Robespierre, su fiel discípulo en todo, también le siguió en esto. La *Fête de l’Être Suprême* hubiera tenido la más ardorosa aprobación de Rousseau.

«La profesión de fe de un vicario saboyano», que es un intermedio del cuarto libro del *Emilio*, es la más explícita y formal expresión del credo de Rousseau. Aunque declara lo que la voz de la Naturaleza ha dictado a un sacerdote virtuoso que sufre las consecuencias de la falta completamente natural de haber seducido a una mujer soltera,[3] el lector encuentra con

sorpresa que la voz de la Naturaleza, cuando comienza a hablar, expone una mezcolanza de argumentos sacados de Aristóteles, San Agustín, Descartes, etc. Es verdad que carecen de precisión y forma lógica; se supone que sirve para disculparlos y permite al digno vicario decir que no le gusta nada la sabiduría de los filósofos.

Las últimas partes de la «Profesión de fe» tienen menos reminiscencias de pensadores anteriores que las primeras. Después de convencerse de que hay Dios, el vicario procede a examinar las normas de conducta. «Yo no deduzco estas normas —dice— de los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en las profundidades de mi corazón, escritas por la Naturaleza en caracteres imborrables». De aquí pasa a desarrollar la tesis de que la conciencia es en todas las circunstancias guía infalible para las acciones rectas. «Gracias le sean dadas al Cielo —concluye esta parte de su argumento— por librarnos de este modo de este pavoroso aparato de la filosofía; podemos ser hombres sin ser doctos; dispensados de malgastar nuestra vida en el estudio de la moral, tenemos a menos costo un guía más seguro en este inmenso laberinto de las opiniones humanas». Nuestros sentimientos naturales, afirma, nos llevan a servir al interés común, mientras nuestra razón nos impele al egoísmo. Por consiguiente, tenemos que seguir sólo al sentimiento más que a la razón para ser virtuosos.

La religión natural, como llama el vicario a su doctrina, no tiene necesidad de una revelación; si los hombres hubieran oído lo que Dios dice a sus corazones, sólo hubiera habido una religión en el mundo. Si Dios se ha revelado especialmente a ciertos hombres, esto sólo puede conocerse por el testimonio humano, que es falible. La religión natural tiene la ventaja de ser revelada directamente a cada individuo.

Hay un pasaje curioso sobre el infierno. El vicario no sabe si los malos van al tormento eterno y dice, algo hinchadamente, que el destino de los malos no le interesa mucho; pero, en general, se inclina a pensar que las penas del infierno no son eternas. Sea lo que sea, está seguro de que la salvación no está limitada a los miembros de ninguna Iglesia.

Fue, posiblemente, la negación de la revelación y del infierno lo que tan profundamente ofendió al Gobierno francés y al Consejo de Ginebra.

Rechazar la razón en beneficio del corazón no fue, a mi juicio, un avance. De hecho, nadie pensó en este artificio mientras la razón parecía estar del lado de la creencia religiosa. En el medio de Rousseau, la razón, como representada por Voltaire, era opuesta a la religión; por consiguiente, ¡fuera la razón! Además, la razón era abstrusa y difícil; el salvaje, incluso cuando ha comido, no puede entender el argumento ontológico y, no obstante, el salvaje es el depósito necesario de toda la sabiduría. El salvaje de Rousseau —que no era salvaje conocido por los antropólogos— era un buen marido y un buen padre; carecía de gula y tenía una religión de una benevolencia natural. Era una persona útil, pero, si era capaz de seguir las razones del buen vicario para creer en Dios, tenía que tener más filosofía de lo que su inocente candor nos permitía esperar.

Aparte del carácter ficticio del «hombre natural» de Rousseau, hay dos objeciones a la práctica de basar las creencias relativas a los hechos objetivos en las emociones del corazón. Una es que no hay ninguna razón para suponer que tales creencias sean verdaderas; la otra es que las creencias resultantes serán particulares, puesto que el corazón dice cosas distintas a las diferentes personas. Algunos salvajes están persuadidos por la «luz natural» que su deber es comerse a la gente, y ni siquiera los salvajes de Voltaire, que son llevados por la voz de la razón a sostener que sólo se deben comer jesuitas, son totalmente satisfactorios. Para los budistas, la luz de la Naturaleza no revela la existencia de Dios, pero proclama que es ilícito comer la carne de los animales. Mas, aunque el corazón dijera lo mismo a todos los hombres, no nos proporcionaría ninguna prueba de la existencia de nada fuera de nuestras emociones. Por muy ardientemente que yo, o toda la humanidad, pueda desear algo, por necesario que pueda ser a la felicidad humana, no hay razón para suponer que este algo exista. No hay ninguna ley de la Naturaleza que nos garantice que la humanidad deba ser feliz. Todo el mundo puede ver que esto es verdad respecto de nuestra vida terrena, pero por una curiosa inversión nuestros auténticos sufrimientos en esta vida han sido convertidos en argumento para la existencia de una vida mejor después. No emplearíamos tal argumento en ningún otro caso. Si hemos comprado a un hombre diez docenas de huevos y la primera docena

ha salido podrida, no deducimos de ello que las nueve restantes tienen que ser de una calidad extraordinaria; no obstante, este tipo de razonamiento es el que fomenta el *corazón* como un consuelo para nuestros sufrimientos de aquí abajo.

Por mi parte prefiero el argumento ontológico, el cosmológico y los demás de la vieja serie, a la ilogicidad sentimental que ha brotado de Rousseau. Los antiguos argumentos eran, al menos, serios; si eran válidos, probaban su objeto, si no lo eran, quedaba a la crítica la posibilidad franca de demostrar que eran falsos. Pero la nueva teología del corazón prescinde del razonamiento; no puede ser refutada, porque no se propone probar sus puntos. En el fondo, la única razón que se ofrece para su aceptación es que nos permite entregarnos a sueños agradables. Ésta es una razón indigna, y si yo tuviera que escoger entre Tomás de Aquino y Rousseau, escogería al Santo sin ninguna vacilación.

La teoría política de Rousseau la expone en su *Contrato social*, publicado en 1762. Este libro difiere en carácter de la mayoría de sus escritos; contiene poco sentimentalismo y mucho apretado razonamiento intelectual. Sus doctrinas, aunque sirven insinceramente a la democracia, tienden a la justificación del Estado totalitario. Pero Ginebra y la Antigüedad se combinaron para hacerle preferir la ciudad-estado a los grandes imperios como Francia e Inglaterra. En la portada se llama a sí mismo «ciudadano de Ginebra» y, en sus frases de introducción, dice: «Como he nacido ciudadano de un Estado libre y miembro de un pueblo soberano, creo que, por débil que sea la influencia de mi voz en los asuntos públicos, tengo el deber de estudiarlos, ya que tengo el derecho de expresar mi voto sobre ellos». Hay frecuentes referencias elogiosas a Esparta, tal como aparece descrita en la *Vida de Licurgo*, de Plutarco. Dice que la democracia es mejor en los Estados pequeños, la aristocracia en los de tamaño mediano, y la monarquía en los grandes. Pero ha de entenderse que, en su opinión, son preferibles los Estados pequeños, en parte porque hacen más practicable la democracia. Cuando habla de democracia, da a entender, como los griegos, la participación directa de todos los ciudadanos; al Gobierno representativo lo llama «aristocracia electiva». Como la primera

no es posible en un Estado grande, su elogio de la democracia implica siempre elogio de la ciudad-estado. Este amor por la ciudad-estado no se pone de relieve de modo suficiente en la mayor parte de las exposiciones de la filosofía política de Rousseau.

Aunque en su conjunto el libro es mucho menos retórico que la mayoría de los escritos rousseaunianos, el primer capítulo se abre con una fuerte pieza retórica: «El hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado. Uno de ellos se cree dueño de los otros, pero sigue siendo más esclavo que los demás». La libertad es la meta nominal del pensamiento de Rousseau, pero de hecho, es la igualdad lo que él estima y lo que trata de asegurar, incluso a expensas de la libertad.

Su concepción del contrato social parece, al principio, análoga a la de Locke, mas pronto se muestra más afín a la de Hobbes. En el desarrollo desde el estado de la naturaleza, viene un período en que los individuos no pueden mantenerse ya en la independencia primitiva; se hace entonces necesario para la propia conservación el que se unan para formar una sociedad. Pero ¿cómo puedo empeñar mi libertad sin perjudicar mis intereses? «El problema es hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y bienes de cada asociado y en la que cada uno, al paso que está unido a todos, pueda, sin embargo, obedecer sólo a sí mismo y seguir siendo tan libre como antes. Éste es el problema fundamental cuya solución facilita el contrato social».

El contrato consiste en la «enajenación total de cada asociado, junto con todos sus derechos, a toda la comunidad; pues en primer lugar, como cada uno se da absolutamente, las condiciones son iguales para todos, y siendo esto así, nadie tiene ningún interés en hacerlas pesadas para los otros». La enajenación ha de hacerse sin reservas: «Si los individuos conservasen ciertos derechos, como no habría ningún superior común que decidiera entre ellos y el público, cada uno, al ser en un punto su propio juez, pediría serlo así en todos los puntos; el estado de naturaleza continuaría de este modo y la asociación se haría necesariamente inoperante o tiránica».

Esto implica una completa abrogación de la libertad y un completo repudio de la doctrina de los derechos del hombre. Es verdad que, en un

capítulo posterior, hay algo que suaviza esta teoría. Se dice en él que, si bien el contrato social da al cuerpo político poder absoluto sobre todos sus miembros, no obstante, los seres humanos tienen derechos naturales como hombres. «El soberano no puede imponer sobre sus súbditos ninguna traba inútil para la comunidad, ni puede desear tal cosa». Pero el soberano es el sólo juez de lo que es útil o inútil para la comunidad. Está claro que sólo un obstáculo muy débil se opone de este modo a la tiranía colectiva.

Debe observarse que el *soberano* significa en Rousseau, no el monarca o el Gobierno, sino la comunidad en su capacidad colectiva y legislativa.

El contrato social puede ser expuesto en las siguientes palabras: «Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común, bajo la suprema dirección de la voluntad general y, en nuestro Estado social, recibimos a cada miembro como una parte indivisible del todo». Este acto de asociación crea un cuerpo moral y colectivo, llamado el *Estado* cuando es pasivo, el *Soberano* cuando es activo, y un *Poder* en relación con otros cuerpos como él.

El concepto de la «voluntad general», que aparece en la terminología anterior del contrato, desempeña un papel importante en el sistema rousseauniano. Tendremos que decir algo más sobre ello.

Se arguye que el soberano no necesita dar garantías a sus súbditos, pues como está formado por los individuos que lo componen, no puede tener ningún interés contrario al de ellos. «El soberano, meramente en virtud de lo que es, siempre es lo que debía ser». Esta doctrina extravía al lector que no haya advertido el uso algo peculiar que hace Rousseau de los términos. El soberano no es el Gobierno que, según se reconoce, puede ser tiránico; el soberano es un ente más o menos metafísico, no incorporado del todo en ninguno de los órganos visibles del Estado. Su impecabilidad, por lo tanto, aun en el caso de ser admitida, no tiene las consecuencias prácticas que podía suponerse.

La voluntad del soberano, siempre acertada, es la «voluntad general». Cada ciudadano, en cuanto tal, participa de la voluntad general, pero puede también, como individuo, tener una voluntad particular contraria a la voluntad general. El contrato social implica que cualquiera que se niegue a

obedecer la voluntad general, debe ser forzado a hacerlo. «Esto significa nada menos que será forzado a ser libre».

Este concepto de ser «forzado a ser libre» es muy metafísico. La voluntad general en la época de Galileo era ciertamente anticopernicana; ¿fue Galileo «forzado a ser libre» cuando la Inquisición le obligó a desdecirse? ¿Es incluso un malhechor «forzado a ser libre» cuando es encarcelado? Recordemos al corsario de Byron:

> Sobre las gratas aguas del profundo mar azul,
> nuestros pensamientos sin trabas y nuestros corazones tan libres…

¿Sería este hombre más libre en una mazmorra? Lo extraño es que esos nobles piratas de Byron son un producto directo de Rousseau y, sin embargo, en el pasaje anterior, Rousseau olvida su romanticismo y habla como un policía sofístico. Hegel, que debía mucho a Rousseau, adoptó su mal uso de la palabra *libertad* y la definía como el derecho a obedecer a la policía, o algo no muy diferente.

Rousseau no tiene aquel profundo respeto por la propiedad privada que caracteriza a Locke y a sus discípulos. «El Estado, en relación con sus miembros, es dueño de todos sus bienes». Tampoco cree en la división de poderes, según la predicaban Locke y Montesquieu. Sin embargo, en este respecto, como en algunos otros, sus posteriores exámenes detallados no concuerdan del todo con sus principios generales. En el libro III, capítulo I, dice que el papel del soberano se limita a hacer leyes y que el ejecutivo, o Gobierno, es un cuerpo intermediario colocado entre los súbditos y el soberano para asegurar su correspondencia mutua. Continúa diciendo: «Si el Gobierno desea gobernar, o el magistrado dar leyes, o si los súbditos se niegan a obedecer, el desorden reemplaza a la regularidad y… el Estado cae en el despotismo o en la anarquía». En esta frase, salvando la diferencia de vocabulario, parece coincidir con Montesquieu.

Abordo ahora la doctrina de la voluntad general, que es a la par importante y oscura. La voluntad general no es idéntica a la voluntad de la mayoría, ni aun a la voluntad de todos los ciudadanos. Parece ser concebida como la voluntad perteneciente al cuerpo político como tal. Si adoptamos el

criterio de Hobbes, de que una sociedad civil es una persona, tenemos que suponerla dotada de los atributos de la personalidad, incluyendo la voluntad. Pero entonces nos enfrentamos con la dificultad de decidir cuáles son las manifestaciones visibles de esta voluntad, y aquí nos deja Rousseau en la oscuridad. Se nos dice que la voluntad general es siempre recta y tiende siempre al bien público, pero no se sigue de ello que las deliberaciones del pueblo sean igualmente correctas, pues hay frecuentemente una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. ¿Cómo, entonces, podemos saber cuál es la voluntad general? En el mismo capítulo hay una especie de respuesta: «Si, cuando el pueblo, con la información adecuada, sostenía sus deliberaciones, los ciudadanos no tenían comunicación entre sí, la mayoría de las pequeñas diferencias expresará siempre la voluntad general y la decisión será siempre buena».

La concepción en la mente de Rousseau parece ser ésta: la opinión política de cada hombre está dominada por el interés propio, pero el interés propio consta de dos partes: una, de lo que es peculiar al individuo, mientras la otra es común a todos los miembros de la comunidad. Si los ciudadanos no tienen oportunidad de hacer cabildeos entre sí, sus intereses individuales, siendo divergentes, se anulan, y quedará una resultante que representará su interés común; esta resultante es la voluntad general. Quizá el concepto de Rousseau pueda aclararse con el ejemplo de la gravitación terrestre. Cada partícula de la Tierra atrae hacia sí a todas las demás partículas del Universo; el aire que nos rodea nos atrae hacia arriba mientras que la tierra que pisamos nos atrae hacia abajo. Pero todas esas atracciones *egoístas* se anulan unas a otras en cuanto son divergentes y lo que queda es una atracción resultante hacia el centro de la Tierra. Ésta podía ser imaginada como el acto de la Tierra considerada como comunidad y como la expresión de su voluntad general.

Decir que la voluntad general es siempre recta equivale a decir solamente que, por representar lo que es común entre los intereses propios de los diversos ciudadanos, ha de significar la mayor satisfacción colectiva del interés propio posible para toda la comunidad. Esta interpretación del

sentido de Rousseau parece estar de acuerdo con sus palabras mejor que cualquiera de las que he sido capaz de idear.[4]

En la opinión de Rousseau, lo que se interfiere en la práctica con la expresión de la voluntad general es la existencia de asociaciones subordinadas dentro del Estado. Cada una de éstas tiene su propia voluntad general, que puede pugnar con la de la comunidad como conjunto. «Puede entonces decirse que ya no hay tantos votos como hombres, sino sólo tantos como asociaciones». Esto lleva a una consecuencia importante: «Es esencial, pues, si la voluntad general ha de ser capaz de expresarse, que no haya ninguna sociedad parcial dentro del Estado, y que cada ciudadano piense sólo sus propios pensamientos: lo cual fue, en realidad, el sublime y único sistema establecido por el gran Licurgo». En una nota al pie, Rousseau apoya su opinión con la autoridad de Maquiavelo.

Consideremos lo que tal sistema acarrearía en la práctica. El Estado tendría que prohibir las Iglesias (salvo una Iglesia estatal), los partidos políticos, los sindicatos y todas las demás organizaciones de los hombres con parecidos intereses económicos. El resultado es claramente el Estado social o totalitario, en el que el individuo no tiene poder. Rousseau parece darse cuenta que podría ser difícil prohibir todas las asociaciones y añade, como una ocurrencia tardía, que si *tenía* que haber asociaciones subordinadas, entonces, cuantas más hubiera, mejor, con el fin de que pudieran neutralizarse entre sí.

Cuando, en una parte posterior del libro, examina el Gobierno, se da cuenta de que el Poder Ejecutivo es inevitablemente una asociación que tiene un interés y una voluntad general propios, que pueden fácilmente pugnar con los de la comunidad. Dice que, mientras el Gobierno de un Estado grande necesita ser más fuerte que el de un Estado pequeño, hay también más necesidad de refrenar al Gobierno por medio del soberano. Un miembro del Gobierno tiene tres voluntades: su voluntad personal, la voluntad del Gobierno y la voluntad general. Estas tres debían formar un *crescendo*, pero, de hecho, ordinariamente forman un *diminuendo*. Asimismo: «Todo conspira para arrancar de un hombre al que se otorga autoridad sobre los demás, el sentido de la justicia y de la razón».

De esta suerte, a pesar de la infalibilidad de la voluntad general, que es «siempre constante, inalterable y pura», todos los viejos problemas de eludir la tiranía quedan en pie. Lo que Rousseau tiene que decir sobre estos problemas es, o una repetición subrepticia de Montesquieu, o una insistencia sobre la supremacía del Poder Legislativo que, si es democrático, es idéntico a lo que él llama el soberano. Los amplios principios generales de que parte y que presenta como si resolvieran los problemas políticos, desaparecen cuando desciende a consideraciones detalladas, las cuales no aportan ninguna contribución a la solución de aquéllos.

La condena del libro por los reaccionarios de su tiempo induce al lector moderno a esperar encontrar en él mucha más demoledora doctrina revolucionaria de la que en realidad contiene. Podemos ilustrar esto con lo que dice acerca de la democracia. Cuando Rousseau emplea este término, alude, como hemos visto ya, a la democracia directa del antiguo Estado-ciudad. Ésta, señala, no puede realizarse nunca por completo, porque el pueblo no puede estar reunido siempre y ocupándose siempre de los asuntos públicos. «Si hubiera un pueblo de dioses, su Gobierno sería democrático. Un Gobierno tan perfecto no es para hombres».

Lo que nosotros llamamos democracia lo llama él aristocracia electiva; éste, dice, es el mejor de todos los gobiernos, pero no es conveniente para todos los países. El clima tiene que ser ni muy caliente ni muy frío; la producción no debe exceder mucho de lo necesario, pues donde eso ocurre, el mal del lujo es inevitable, y es mejor que este mal esté limitado a un monarca y su corte que no se halle difundido por toda la población. En virtud de estas limitaciones, se deja un amplio campo para el Gobierno despótico. A pesar de todo, su alegato en pro de la democracia, no obstante estas limitaciones, fue sin duda una de las cosas que hizo que el Gobierno francés fuera implacablemente hostil al libro; la otra, probablemente, fue la negación del derecho divino de los reyes, que está implícita en la doctrina del contrato social como origen del Gobierno.

El contrato social se convirtió en la Biblia de la mayoría de los cabecillas de la Revolución francesa, pero sin duda, como es el destino de

las Biblias, no fue leído con cuidado y menos aún entendido por muchos de sus discípulos. Reintrodujo el hábito de las abstracciones metafísicas entre los teóricos de la democracia y por su doctrina de la voluntad general hizo posible la identificación mística de un caudillo con su pueblo, la cual no tiene ninguna necesidad de ser confirmada por un aparato tan mundano como la urna electoral. Gran parte de su filosofía pudo ser utilizada por Hegel[5] en su defensa de la autocracia prusiana. Su primer fruto en la práctica fue el reinado de Robespierre; las dictaduras de Rusia y Alemania (especialmente la última) son en parte un resultado de la doctrina de Rousseau. No me aventuro a predecir qué nuevos triunfos tiene que ofrecer el futuro al espíritu de Jean-Jacques.

CAPÍTULO XX

Kant

a) *El idealismo alemán en general*

La filosofía estuvo dominada en el siglo XVIII por los empiristas británicos, de los que Locke, Berkeley y Hume pueden tomarse como representantes. En estos hombres había un conflicto, que ellos mismos parecen haber ignorado, entre su disposición de espíritu y la tendencia de sus doctrinas teóricas. Por la índole de su espíritu eran ciudadanos de inclinación social, nada individualistas, sin injusta ansia de Poder, predispuestos en favor de un mundo tolerante donde, dentro de los límites del código penal, cada hombre pudiera hacer lo que gustara. Eran tranquilos, hombres de mundo, urbanos y amables. Pero mientras su naturaleza era social, su filosofía teórica los llevaba al subjetivismo. No era una tendencia nueva; había existido en la Antigüedad tardía, muy acentuadamente en San Agustín; había sido reavivada en los tiempos modernos por el *cogito* de Descartes y, culminó momentáneamente en las mónadas sin ventanas de Leibniz. Éste creía que todo en su experiencia seguiría inmutable si el resto del mundo fuera aniquilado; no obstante, se consagró a la unión de las Iglesias católica y protestante. Una inconsecuencia similar aparece en Locke, Berkeley y Hume.

En Locke la inconsecuencia está incluso en la teoría. Vimos en un capítulo anterior que Locke dice, por una parte: «Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene más objeto inmediato que sus ideas, que sólo ella contempla o puede contemplar, es evidente que

nuestro conocimiento versa únicamente acerca de ellas». Y: «El conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo de dos ideas». No obstante, sostiene que tenemos tres clases de conocimiento de la existencia real: intuitivo, de nuestra propia existencia; demostrativo, de la existencia de Dios; y sensible, de las cosas presentes a los sentidos. Las ideas *simples*, sostiene, son «el producto de cosas que operan en la mente de un modo natural». Cómo sabe esto, no lo explica; ciertamente rebasa «el acuerdo o desacuerdo de dos ideas».

Berkeley dio un paso importante para determinar esta inconsecuencia. Para él sólo hay mentes y las ideas de éstas; el mundo *físico* externo queda abolido. Pero tampoco llegó a captar todas las consecuencias de los principios epistemológicos que había tomado de Locke. Si hubiera sido completamente consecuente, hubiera negado el conocimiento de Dios y de todas las mentes, excepto la suya propia. De tal negación se vio cohibido por sus sentimientos como sacerdote y como ser social.

Hume no eludió nada en la búsqueda de la consecuencia teórica, pero no sintió el impulso de conformar su práctica con su teoría. Negó el yo y arrojó la duda sobre la inducción y la causalidad. Aceptó la abolición berkeleyana de la materia, pero no el sustituto que Berkeley ofreció en la forma de ideas de Dios. Es cierto que, como Locke, no admitía ninguna idea simple sin una impresión antecedente, y sin duda *imaginaba* una *impresión* como un estado de la mente producido de modo directo por algo externo a ella. Pero no podía admitir esto como una definición de la *impresión*, puesto que ponía en duda la noción de *causa*. Pongo en duda que él o sus discípulos se dieran plena cuenta de este problema respecto a las impresiones. Es obvio que, conforme a su criterio, una *impresión* hubiera tenido que ser definida por algún carácter intrínseco que le distinguiera de una *idea*, puesto que no podía ser definida causalmente. No podía, por lo tanto, argüir que las impresiones dan conocimiento de las cosas exteriores a nosotros, como había hecho Locke y, en una forma modificada, Berkeley. Debía, por consiguiente, haberse creído encerrado en un mundo solipsístico e ignorante de todo, salvo de sus propios estados mentales y de sus relaciones.

Hume, por su consecuencia, mostró que el empirismo, llevado a su conclusión lógica, conducía a resultados que pocos seres humanos podían ser persuadidos a aceptar, y abolía, en todo el dominio de la ciencia, la distinción entre la creencia racional y la credulidad. Locke había previsto este peligro. Pone en boca de un supuesto crítico el argumento: «Si el conocimiento consiste en el acuerdo de ideas, el entusiasta y el moderado están a un mismo nivel». Locke, que vivió en un tiempo en que los hombres se habían cansado del *entusiasmo*, no halló ninguna dificultad para persuadir a éstos de la validez de su réplica a esta crítica. Rousseau, que llega en un momento en que la gente estaba, a su vez, cansada de la razón, reavivó el *entusiasmo* y, aceptando la bancarrota de la razón, permitió al corazón decidir cuestiones que la cabeza dejaba en duda. De 1750 a 1794, el corazón fue hablando cada vez más alto: por último, Termidor puso fin, por un tiempo, a sus feroces pronunciamientos, por lo menos en lo que respecta a Francia. Bajo Napoleón el corazón y la cabeza fueron reducidos al silencio.

En Alemania, la reacción contra el agnosticismo de Hume adoptó una forma más profunda y sutil que la que Rousseau le había dado. Kant, Fichte y Hegel desarrollaron un nuevo tipo de filosofía destinado a defender el conocimiento y la virtud de las doctrinas subversivas de finales del siglo XVIII. En Kant, y más aún en Fichte, la tendencia subjetivista que empieza en Descartes fue llevada a nuevos extremos; en este aspecto, no hubo al principio ninguna reacción contra Hume. En lo que se refiere al subjetivismo, la reacción empezó con Hegel, quien buscó, por medio de su lógica, el modo de establecer una nueva vía de escape del individuo al mundo.

Todo el idealismo alemán tiene afinidades con el movimiento romántico. Éstas son notorias en Fichte y todavía más en Schelling; son menores en Hegel.

Kant, el fundador del idealismo alemán, no es importante políticamente, aunque escribió algunos ensayos interesantes sobre cuestiones políticas. Fichte y Hegel, por el contrario, expusieron doctrinas políticas que tuvieron, y tienen todavía, una profunda influencia en el curso de la Historia.

Ninguno puede ser entendido sin un estudio previo de Kant, del que trataremos en este capítulo.

Hay ciertas características comunes de los idealistas alemanes, que pueden mencionarse sin necesidad de entrar en detalles.

La crítica del conocimiento, como medio de llegar a conclusiones filosóficas, la pone de relieve Kant y es aceptada por sus seguidores. Se carga el acento sobre el espíritu como opuesto a la materia, lo que conduce al final a la afirmación de que sólo existe el espíritu. Hay una negación vehemente de la moral utilitaria en favor de sistemas que se sostiene están demostrados por argumentos filosóficos abstractos. Hay un tono escolástico que hallamos ausente en los primeros filósofos franceses e ingleses; Kant, Fichte y Hegel fueron profesores universitarios que se dirigían a auditorios versados, no caballeros ociosos que se dirigían a aficionados. Aunque sus efectos fueron en parte revolucionarios, no eran intencionadamente subversivos; Fichte y Hegel estaban interesados claramente en la defensa del Estado. Las vidas de todos ellos fueron ejemplares y académicas, sus opiniones sobre las cuestiones morales eran estrictamente ortodoxas. Hicieron innovaciones en teología, pero las hicieron en interés de la religión.

Con estas indicaciones preliminares, pasemos al estudio de Kant.

b) *Bosquejo de la filosofía de Kant*

Immanuel Kant (1724-1804) es considerado generalmente como el más grande de los filósofos modernos. No estoy de acuerdo con esta apreciación, pero sería estúpido no reconocer su gran importancia.

Durante toda su vida, Kant vivió en o cerca de Koenigsberg, en la Prusia oriental. Su vida exterior fue académica y sin incidentes, aunque vivió la guerra de los Siete Años (durante parte de la cual ocuparon los rusos la Prusia oriental), la Revolución francesa y la primera parte de la carrera de Napoleón. Se educó en la versión wolfiana de la filosofía de Leibniz, pero la abandonó por dos influencias: Rousseau y Hume. Hume,

con su crítica del concepto de causalidad, le despertó de sus sueños dogmáticos —al menos eso dice él—, pero el despertar fue sólo temporal y pronto inventó un soporífero que le permitió dormir de nuevo. Hume, para Kant, fue un adversario que había que refutar, pero la influencia de Rousseau tuvo mayor profundidad. Kant era un hombre de unas costumbres tan regulares que la gente acostumbraba a poner sus relojes en hora cuando pasaba por sus puertas dando su paseo, pero en una ocasión su normalidad se vio interrumpida por unos días; fue cuando estaba leyendo el *Emilio*. Decía que debía leer los libros de Rousseau varias veces, porque, a la primera lectura, la belleza del estilo le impedía enterarse del asunto. Aunque había sido educado como pietista, era liberal, tanto en política como en teología; simpatizó con la Revolución francesa hasta el momento del Terror, y era un creyente en la democracia. Su filosofía, como veremos, permitía una apelación al corazón contra los fríos dictados de la razón teórica, que podía, con un poco de exageración, considerarse como una versión pedantesca del vicario saboyano. Su principio de que cada hombre debe ser considerado como un fin en sí mismo es una forma de la doctrina de los derechos del hombre; y su amor a la libertad se muestra en su frase (tanto respecto a los niños como a los adultos) de que «no puede haber nada más espantoso que el que las acciones de un hombre deban estar sometidas a la voluntad de otro».

Las primeras obras de Kant se refieren más a la ciencia que a la filosofía. Después del terremoto de Lisboa escribió sobre la teoría de los terremotos; escribió un tratado sobre el viento y un corto ensayo sobre la cuestión de si el viento del Oeste, en Europa, es húmedo porque ha cruzado el Atlántico. La geografía física fue una cuestión que le interesó mucho.

El más importante de sus escritos científicos es su *Historia natural general y Teoría de los cielos* (1755), que anticipa la hipótesis nebular de Laplace y expone un posible origen del sistema solar. Algunas partes de la obra tienen una notable sublimidad miltoniana. Tiene el mérito de haber inventado lo que resultó ser una hipótesis fecunda, pero no expuso, como Laplace, argumentos importantes en su favor. Hay trozos que son puramente fantásticos, por ejemplo, la doctrina de que todos los planetas

están habitados y que los planetas más distantes son los que tienen mejores habitantes; un criterio elogiable por su modestia terrestre, pero que no está apoyado por razones científicas.

En un período en que se hallaba más preocupado por los argumentos de los escépticos de cuanto estuvo antes o después, escribió una curiosa obra titulada *Sueños de un espíritu vidente, ilustrados por los sueños de la metafísica* (1766). El «espíritu vidente» es Swedenborg, cuyo sistema místico había sido presentado al mundo en una enorme obra de la que se vendieron cuatro ejemplares, tres a compradores desconocidos y uno a Kant. Éste, medio en serio y medio en broma, sugiere que el sistema de Swedenborg, que él llama *fantástico*, no lo es quizá más que la metafísica ortodoxa. Sin embargo, no desdeña totalmente a Swedenborg. Su lado místico, que existía, aunque no apareciera mucho en sus escritos, admiraba a Swedenborg, a quien califica de «verdaderamente sublime».

Como casi todo el mundo en su tiempo, escribió un tratado sobre lo bello y lo sublime. La noche es sublime, el día es bello; el mar es sublime, la tierra es bella; el hombre es sublime, la mujer es bella, y así sucesivamente.

La *Enciclopedia Británica* señala que «como no se casó, conservó los hábitos de su juventud estudiosa hasta la vejez». Yo me pregunto si el autor de este artículo era soltero o casado.

La obra más importante de Kant es la *Crítica de la razón pura* (primera edición, 1781; segunda edición, modificada, 1787). La finalidad de esta obra es probar que, si bien nada de nuestro conocimiento puede trascender la experiencia, es, no obstante, en parte *a priori* y no inferido inductivamente de la experiencia. La parte de nuestro conocimiento *a priori* abarca, según él, no sólo la lógica, sino mucho que no puede ser incluido en la lógica ni deducido de ella. Separa dos distinciones que en Leibniz están confundidas. Por una parte, hay la distinción entre proposiciones *analíticas* y *sintéticas*; por otra parte, la distinción entre proposiciones *a priori* y proposiciones empíricas. Tenemos que decir algo sobre estas distinciones.

Una proposición *analítica* es aquella en la que el predicado forma parte del sujeto; por ejemplo, «un hombre alto es un hombre» o «un triángulo

equilátero es un triángulo». Tales proposiciones se deducen del principio de contradicción; sostener que un hombre alto no es un hombre sería contradictorio. Una proposición *sintética* es la no analítica. Todas las proposiciones que conocemos sólo por la experiencia son sintéticas. No podemos, por un mero análisis de conceptos, descubrir verdades tales como: «El martes fue un día húmedo», o «Napoleón fue un gran general». Pero Kant, a diferencia de Leibniz y todos los filósofos anteriores, no admite la inversa: todas las proposiciones sintéticas sólo son conocidas por medio de la experiencia. Esto nos lleva a la segunda de las distinciones aludidas.

Una proposición *empírica* es aquella que no podemos conocer, salvo con ayuda de la percepción sensitiva, bien sea nuestra o de alguien cuyo testimonio aceptamos. Los hechos de la historia y de la geografía son de este tipo; lo mismo ocurre con las leyes de la ciencia, siempre que nuestro conocimiento de su verdad se basa en datos de la observación. Una proposición *a priori*, por otra parte, es la que, si bien puede ser *educida* por experiencia, se ve, cuando es conocida, que tiene otra base distinta de la experiencia. A un niño que está aprendiendo aritmética se le puede ayudar mostrándole dos bolas y otras dos, y observando que en total está viendo cuatro. Pero cuando ha comprendido la proposición general «dos y dos son cuatro» ya no necesita demostrarla con ejemplos; la proposición tiene una certeza que la inducción no puede dar a una ley general. Todas las proposiciones de las matemáticas puras son en este sentido *a priori*.

Hume había probado que la ley de la causalidad no es analítica y había inferido que no podíamos estar ciertos de su verdad. Kant aceptó la tesis de que es sintética, pero, a pesar de ello, mantenía que es conocida *a priori*. Sostenía que la aritmética y la geometría son sintéticas, pero que son, igualmente, *a priori*. De este modo, se vio inducido a formular el problema en estos términos:

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?

La respuesta a esta pregunta, con sus consecuencias, constituye el tema principal de la *Crítica de la razón pura*.

Kant tenía gran confianza en la solución que dio al problema. Se pasó doce años buscándola, pero sólo tardó unos meses en escribir su larga obra después de que su teoría había tomado forma. En el prefacio a la primera edición dice: «Me atrevo a asegurar que no hay un solo problema metafísico que no haya sido resuelto, o para cuya solución no se haya dado, al menos, la clave». En el prefacio a la segunda edición se compara con Copérnico, y dice que ha efectuado en la filosofía una revolución copernicana.

Según Kant, el mundo exterior sólo produce la materia de la sensación, pero nuestro aparato mental ordena esta materia en espacio y tiempo y proporciona los conceptos por medio de los cuales entendemos la experiencia. Las cosas en sí mismas, que son las causas de nuestras sensaciones, son incognoscibles; no están en el espacio o en el tiempo, no son sustancias, ni pueden ser expresadas por ninguno de esos conceptos generales que Kant llama *categorías*. El espacio y el tiempo son subjetivos, son parte de nuestro aparato de percepción. Pero justamente por eso podemos estar seguros de que, cualquier cosa que sea lo que experimentemos, mostrará las características de que se ocupan la geometría y la ciencia del tiempo. Si uno llevara siempre gafas azules, podría estar seguro de verlo todo azul (éste no es un ejemplo de Kant). De modo semejante, como llevamos siempre gafas especiales en nuestra mente, estamos seguros de verlo todo en el espacio. Así, la geometría es *a priori*, en el sentido de que tiene que ser verdad de todo lo experimentado, pero no tenemos ninguna razón para suponer que nada análogo es cierto de las cosas en sí mismas que no experimentamos.

Espacio y tiempo, según Kant, no son conceptos; son formas de *intuición*. (La palabra alemana es *Anschauung*, que significa literalmente «mirando a» o *mirar. Intuición*, aunque es la traducción aceptada, no es totalmente satisfactoria). Hay también conceptos *a priori*; éstos son las doce *categorías* que deriva Kant de las formas del silogismo. Las doce categorías están divididas en cuatro series de tres: 1) de cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; 2) de cualidad: realidad, negación, limitación; 3) de relación: sustancia y accidente, causa y efecto, reciprocidad; 4) de modalidad:

posibilidad, existencia, necesidad. Éstas son subjetivas en el mismo sentido que el espacio y el tiempo, es decir, que nuestra constitución mental es de tal naturaleza que son aplicables a todo lo que experimentamos, pero no hay ninguna razón para suponerlas aplicables a las cosas en sí mismas. En lo que respecta a la causa hay, no obstante, una inconsecuencia, pues las cosas en sí mismas son consideradas por Kant como causas de las sensaciones y sostiene que las voliciones libres son causas de sucesos en el espacio y en el tiempo. Esta inconsecuencia no es una inadvertencia accidental; es una parte esencial de su sistema.

Una gran parte de la *Crítica de la razón pura* se ocupa en mostrar los errores que surgen de aplicar el espacio, o el tiempo, o las categorías a las cosas no experimentadas. Cuando esto ocurre, sostiene Kant, nos encontramos turbados por las *antinomias*, es decir, por proposiciones mutuamente contradictorias, cada una de las cuales puede aparentemente ser probada. Kant da cuatro de estas antinomias, consistentes cada una de ellas en tesis y antítesis.

En la primera, la tesis dice: «El mundo tiene un principio en el tiempo y es también limitado en lo que respecta al espacio». La antítesis dice: «El mundo no tiene principio en el tiempo, ni límites en el espacio; es infinito en lo que respecta al tiempo y al espacio».

La segunda antinomia prueba que toda sustancia compuesta está, a la par, formada, y no formada, por partes simples.

La tesis de la tercera antinomia mantiene que hay dos clases de causalidad: una, conforme a las leyes de la Naturaleza; otra, la de la libertad; la antítesis mantiene que sólo hay una causalidad conforme a las leyes de la Naturaleza.

La cuarta antinomia prueba que hay, y no hay, un Ser absolutamente necesario.

Esta parte de la *Crítica* influyó grandemente en Hegel, cuya dialéctica procede totalmente por antinomias.

En una sección famosa, Kant se dedicó a deshacer todas las pruebas puramente intelectuales de la existencia de Dios. Pone de relieve que tiene

otras razones para creer en Dios; éstas las expone más tarde en la *Crítica de la razón práctica*. Mas por ahora, su propósito es puramente negativo.

Hay, dice, sólo tres pruebas de la existencia de Dios por la pura razón; éstas son la prueba ontológica, la cosmológica y la fisicoteológica.

La prueba ontológica, según la expone él, define a Dios como el *ens realissimum*, el ser más real; es decir, el sujeto de todos los predicados que pertenecen al ser absolutamente. Se afirma por los que creen válida la prueba que, como el de *existencia* es uno de esos predicados, este sujeto tiene que tener el predicado de *existencia*, es decir, tiene que existir. Kant objeta que existencia no es un predicado. Cien táleros imaginados, dice, tienen todos los mismos predicados que cien táleros reales.

La prueba cosmológica afirma: si algo existe, tiene que existir también un Ser absolutamente necesario; ahora bien: yo sé que existo; por consiguiente, un Ser absolutamente necesario existe, y éste tiene que ser el *ens realissimum*. Kant mantiene que el último paso de este argumento es el argumento ontológico otra vez, y que éste está refutado por lo que se ha dicho ya.

La prueba fisicoteológica es el argumento familiar del designio, pero con un ropaje metafísico. Mantiene que el universo muestra un orden que es prueba de finalidad. Este argumento lo trata Kant con respeto, pero señala que, en el mejor de los casos, demuestra sólo la existencia de un arquitecto, pero no de un Creador, y por tanto, no puede dar un concepto adecuado de Dios. Concluye que «la única teología de razón posible es la que está basada en leyes morales o que trata de guiarse por ellas».

Dios, libertad e inmortalidad, dice, son las tres «ideas de razón». Pero aunque la razón pura nos lleva a *formar* estas ideas, no puede probar su realidad. La importancia de estas ideas es práctica, es decir, relacionada con la moral. El uso puramente intelectual de la razón conduce a sofismas; su único uso recto está dirigido a fines morales.

El uso práctico de la razón se desarrolla brevemente cerca del final de la *Crítica de la razón pura*, y con más extensión en la *Crítica de la razón práctica* (1786). El argumento es que la ley moral requiere justicia, es decir, felicidad proporcional a la virtud. Sólo la Providencia puede asegurar esto,

y evidentemente no lo ha asegurado en *esta* vida. Por consiguiente, hay un Dios y una vida futura; y tiene que haber libertad, pues de otro modo no habría virtud.

El sistema ético de Kant, según lo expone en su *Metafísica de la moral* (1785), tiene considerable importancia histórica. Este libro contiene el «imperativo categórico» que, al menos como frase, es familiar fuera del círculo de los filósofos profesionales. Como era de esperar, Kant no tiene nada que hacer con el utilitarismo, ni con ninguna doctrina que dé a la moral una finalidad exterior a ella misma. Necesita, dice, «una metafísica de la moral completamente aislada, que no esté mezclada con ninguna teología, física o hiperfísica». Todos los conceptos morales, continúa, tienen su asiento y origen totalmente *a priori* en la razón. El valor moral existe solamente cuando un hombre actúa por sentimiento del deber; no es bastante que el acto se realice tal como el deber *pudiera* haberlo prescrito. El comerciante que es honrado por interés propio o el hombre que es amable por impulso benévolo, no son virtuosos. La esencia de la moral ha de derivarse del concepto de ley, pues aunque todo en la Naturaleza actúa conforme a leyes, sólo un ser racional tiene la facultad de actuar conforme a la idea de una ley, es decir, por voluntad. La idea de un principio objetivo, en cuanto impele a la voluntad, se llama un mandato de la razón y la fórmula del mandato se llama *imperativo*.

Hay dos clases de imperativos: el imperativo hipotético, que dice: «Debes obrar así y así si quieres lograr tal y tal fin», y el imperativo *categórico*, que dice que cierta clase de acción es objetivamente necesaria, sin consideración a ningún fin. El imperativo categórico es sintético y *a priori*. Su carácter lo deduce Kant del concepto de ley:

«Si pienso en un imperativo categórico, sé en seguida lo que contiene. Pues como imperativo contiene, además de la ley, sólo la necesidad de que la máxima esté de acuerdo con esta ley, pero la ley no contiene ninguna condición que la limite, no queda nada más que la generalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de las acciones, y que al conformarse, sólo presenta el imperativo como necesario. Por tanto, el imperativo categórico es singular y, de hecho, es éste: *Actúa sólo conforme*

a una máxima que puedas al mismo tiempo desear se convierta en ley general. O: Actúa como si la máxima de tu acción fuera a convertirse por tu voluntad en una ley natural general».

Kant da como ejemplo de la acción del imperativo categórico lo ilícito de pedir dinero prestado, porque si todos nos propusiéramos hacerlo no habría ningún dinero que prestar. Del mismo modo podemos mostrar que el robo y el asesinato están condenados por el imperativo categórico. Mas hay algunos actos que Kant juzgaría, sin duda, ilícitos, pero que no puede demostrarse lo sean conforme a sus principios: por ejemplo, el suicidio; sería totalmente posible que un melancólico deseara que todo el mundo se suicidara. Su máxima parece, en efecto, dar un criterio necesario de virtud, pero no un criterio suficiente. Para obtener un criterio *suficiente*, tendríamos que abandonar el punto de vista puramente formal de Kant y tener en cuenta los efectos de las acciones. Kant asevera enfáticamente, sin embargo, que la virtud no depende del resultado deseado de una acción, sino sólo del principio que la informa; si esto se admite, no hay posibilidad de nada más concreto que esta máxima.

Kant sostiene, aunque su principio no parece implicar esta consecuencia, que deberíamos actuar de tal modo que consideráramos a cada hombre como un fin en sí mismo. Esto puede considerarse como una forma abstracta de la doctrina de los derechos del hombre, y está expuesto a las mismas objeciones. Si es tomado en serio, sería imposible llegar a una decisión dondequiera que se hallen en pugna los intereses de dos personas. Las dificultades son particularmente obvias en filosofía política, que requiere algún principio, tal como la preferencia por la mayoría, por el cual los intereses de algunos pueden, cuando sea necesario, ser sacrificados a los de otros. Si ha de haber alguna moral de Gobierno, el fin de éste tiene que ser uno, y el único fin compatible con la justicia es el bien de la comunidad. Sin embargo, es posible interpretar el principio kantiano como que significa, no que cada hombre es un fin absoluto, sino que todos los hombres debían contar igualmente en la determinación de las acciones que afectan a muchos. Interpretado así, puede estimarse que el principio da una

base moral a la democracia. Con esta interpretación no queda expuesto a la objeción aludida.

El vigor y frescura de la mente de Kant en su vejez se pueden observar a través de su tratado sobre *La paz perpetua* (1795). En esta obra aboga por una federación de Estados libres, unidos por un convenio que prohíba la guerra. Dice que la razón condena la guerra con todas sus fuerzas y que la guerra sólo puede evitarse con un Gobierno internacional. La constitución política de los Estados componentes debía ser, dice, la *republicana*, pero define esta palabra como la forma en que el Poder Ejecutivo y el Legislativo están separados. No quiere decir que no deba haber ningún rey; en efecto, afirma que es más fácil lograr un Gobierno perfecto bajo una monarquía. Como escribe bajo la impresión del reinado del Terror, recela de la democracia; dice que ésta es por necesidad un despotismo, puesto que establece un Poder Ejecutivo. «El llamado *todo el pueblo*, que lleva a cabo sus medidas, no es realmente todo el pueblo, sino sólo una mayoría: de modo que aquí la voluntad universal está en contradicción consigo misma y con el principio de libertad». La fraseología muestra la influencia de Rousseau, pero la importante idea de una federación mundial como medio de asegurar la paz no deriva de Rousseau.

A partir de 1933 —a causa del nazismo— este tratado fue motivo de que Kant cayese en desgracia en su país.

c) *La teoría de Kant del espacio y del tiempo*

La parte más importante de la *Crítica de la razón pura* es la doctrina del espacio y del tiempo. En este apartado me propongo hacer un examen crítico de tal doctrina.

Explicar con claridad la doctrina kantiana del espacio y del tiempo no es cosa fácil, porque la misma teoría no es clara. Ésta aparece expuesta en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos*; la segunda exposición es más fácil, pero es menos completa que la de la *Crítica*. Trataré primero de

exponer la teoría, haciéndolo lo mejor que pueda; sólo después de hacerlo, intentaré la crítica.

Kant sostiene que los objetos inmediatos de la percepción se deben en parte a las cosas exteriores y en parte a nuestro propio aparato perceptor. Locke había acostumbrado al mundo a la idea de que las cualidades secundarias —colores, sonidos, sabores, etc.— son subjetivas y que no pertenecen al objeto tal como es en sí mismo. Kant, como Berkeley y Hume, aunque no totalmente del mismo modo, va más allá y hace también subjetivas las cualidades primarias. Kant no pone en duda muchas veces que nuestras sensaciones tengan causas, que él llama «cosas en sí mismas» o *noumena*. Lo que aparece en la percepción, que él llama un *fenómeno*, consta de dos partes: la debida al objeto, que llama *sensación*, y la debida a nuestro aparato subjetivo que, según dice, hace que lo múltiple se ordene en ciertas relaciones. Esta última parte la llama la *forma* del fenómeno. Esta parte no es la sensación y, por tanto, no depende del accidente del contorno; es siempre la misma, puesto que la llevamos con nosotros, y está *a priori* en el sentido, sin depender de la experiencia. Una forma pura de sensibilidad es llamada una «intuición pura» (*Anschauung*); hay dos formas de esta clase, el espacio y el tiempo, una para el sentido exterior y una para el interior.

Para probar que el espacio y el tiempo son formas *a priori*, tiene Kant dos clases de argumentos: uno, metafísico; otro, epistemológico o, según lo llama él, trascendental. Los argumentos de la primera clase los toma directamente de la naturaleza del espacio y del tiempo; los de la segunda, indirectamente de la posibilidad de la matemática pura. Los argumentos relativos al espacio están más desarrollados que los del tiempo, porque piensa que los segundos son esencialmente lo mismo que los primeros.

En lo que se refiere al espacio, los argumentos metafísicos son cuatro:

1) El espacio no es un concepto empírico, abstraído de las experiencias externas, pues el espacio se presupone al referir las sensaciones a algo *externo*, y la experiencia externa es sólo posible mediante la representación del espacio.

2) El espacio es una representación necesaria *a priori*, que está debajo de todas las percepciones externas, pues no podemos imaginar que no haya espacio, aunque podemos imaginar que no haya nada en el espacio.

3) El espacio no es un concepto discursivo o general de las relaciones de las cosas en general, pues hay solamente *un* espacio, del cual son partes, no casos, lo que llamamos *espacios*.

4) El espacio se presenta como una magnitud infinita *dada*, que contiene dentro de sí todas las partes del espacio; esta relación es diferente de la de un concepto con sus casos y, por consiguiente, el espacio no es un concepto sino una *Anschauung*.

El argumento trascendental referente al espacio se deduce de la geometría. Kant sostiene que la geometría euclidiana es conocida *a priori*, aunque es sintética, es decir, no deducible de la lógica sola. Las pruebas geométricas, piensa él, dependen de las figuras; podemos *ver*, por ejemplo que, dadas dos líneas rectas que se cortan perpendicularmente en su punto de intersección, sólo puede trazarse una recta perpendicular a ambas. Este conocimiento —piensa Kant— no está deducido de la experiencia. Pero el único modo en que mi intuición puede anticipar lo que se hallará en el objeto es si contiene solamente la forma de mi sensibilidad, que preceda en mi subjetividad a todas las impresiones reales. Los objetos de los sentidos tienen que obedecer a la geometría, porque la geometría está relacionada con nuestras formas de percibir y, por lo tanto, no podemos percibir de otra manera. Esto explica el por qué la geometría, aunque sintética, es *a priori* y apodíctica.

Los argumentos relativos al tiempo son en esencia los mismos, excepto que la aritmética sustituye a la geometría con la suposición de que el contar emplea el tiempo.

Examinemos ahora los argumentos uno a uno.

El primero de los argumentos metafísicos relativos al espacio dice: «El espacio no es un concepto empírico abstraído de experiencias externas. Pues con el fin de que ciertas sensaciones puedan ser referidas a algo fuera de mí [es decir, a algo que se halla en una posición en el espacio distinta de aquella en que yo me encuentro] y, además, con el fin de que yo pueda

percibirlas como aparte y al lado unas de otras, y no como meramente distintas, sino en lugares diferentes, la representación del espacio tiene que dar ya el fundamento *[zum Grande liegen*]». Por tanto, la experiencia externa es sólo posible por medio de la representación del espacio.

La frase «fuera de mí [es decir, en un lugar diferente de aquel en que yo me encuentro]» es una frase difícil. Como cosa —en sí—, no estoy en ninguna parte, y nada está especialmente fuera de mí; es solamente mi cuerpo como fenómeno lo que puede aludirse con ello. Así, todo lo que está realmente implicado viene en la segunda parte de la frase, es decir, que yo percibo diferentes objetos como situados en sitios distintos. La imagen que surge en nuestra mente es la de un encargado de un guardarropa que cuelga diferentes prendas en ganchos distintos; los ganchos tienen que existir ya, pero la subjetividad del encargado ordena las prendas.

Hay aquí, como en toda la teoría kantiana de la subjetividad de espacio y tiempo, una dificultad que él parece no haber sentido nunca. ¿Qué me induce a mí a ordenar los objetos de la percepción tal como lo hago y no de otro modo? ¿Por qué, por ejemplo, veo siempre los ojos de las personas por encima de sus bocas y no por debajo? Según Kant, los ojos y la boca existen como cosas en sí y producen mis actos de percepción separados, pero nada en ellas corresponde a la ordenación espacial que existe en mi percepción. Contrastemos con esto la teoría física de los colores. No suponemos que en la materia hay colores en el sentido en que nuestros objetos percibidos tienen colores, sino que creemos que los diferentes colores corresponden a diferentes longitudes de onda. Como las ondas, sin embargo, implican espacio y tiempo, no puede haber, para Kant, ondas en las causas de nuestros objetos percibidos. Si, por otra parte, el espacio y el tiempo de nuestros objetos percibidos tienen contrapartidas en el mundo de la materia, como supone la física, entonces la geometría es aplicable a estas contrapartidas, y los argumentos de Kant fallan. Kant sostiene que la mente ordena la materia prima de la sensación, pero nunca cree necesario decir por qué la ordena como lo hace, y no de otro modo.

Respecto al tiempo, esta dificultad es aún mayor, debido a la intrusión de la causalidad. Yo percibo el relámpago antes de percibir el trueno; una

cosa-en-sí A motiva mi percepción del relámpago y otra cosa-en-sí B motiva mi percepción del trueno. Pero A no fue anterior a B, puesto que el tiempo existe solamente en las relaciones de los objetos percibidos. ¿Por qué, entonces, las dos cosas intemporales A y B producen efectos en tiempos distintos? Esto tiene que ser totalmente arbitrario si Kant tiene razón, y no debe haber ninguna relación entre A y B correspondiente al hecho de que el objeto percibido motivado por A es anterior al motivado por B.

El segundo argumento metafísico mantiene que es posible imaginar un espacio sin nada, pero imposible imaginar la inexistencia del espacio. Me parece que no puede basarse ningún argumento serio en lo que podemos o no podemos imaginar; pero yo negaría enérgicamente que podemos imaginar el espacio sin nada en él. Podemos imaginarnos mirando al cielo en una noche oscura nubosa, pero entonces uno mismo está en el espacio e imagina las nubes que no puede ver. El espacio de Kant, como señalaba Vaihinger, es absoluto, como el de Newton, y no meramente un sistema de relaciones. Pero no veo cómo puede imaginarse el espacio vacío absoluto.

El tercer argumento metafísico dice: «El espacio no es un concepto discursivo o, según se dice, un concepto general de las relaciones de cosas en general, sino una intuición pura. Pues en primer lugar, podemos solamente imaginar *[sich vorstellen*] un solo espacio, y si hablamos de *espacios* queremos solamente decir partes de uno y mismo espacio único. Y estas partes no pueden preceder al todo como partes suyas…, sino solamente pueden ser pensadas como *en él*. Éste [espacio] es esencialmente único; lo múltiple en él se apoya solamente en limitaciones». De esto se concluye que el espacio es una intuición *a priori*.

El quid de este argumento es la negación de pluralidad en el espacio. Lo que llamamos *espacios* no son ni casos del concepto general «un espacio» ni partes de un agregado. No sé del todo cuáles son, según Kant, las posiciones lógicas de éstos, pero en todo caso son lógicamente subsiguientes al espacio. Para los que adoptan, como ocurre prácticamente a todos los modernos, un criterio relacional del espacio, este argumento se

hace imposible de expresar, puesto que ni el *espacio* ni los *espacios* pueden sobrevivir como un sustantivo.

El cuarto argumento metafísico se ocupa principalmente de probar que el espacio es una intuición, no un concepto. Su premisa es que el «espacio es imaginado [o representado, *vorgestellt*] como una magnitud infinita *dada*». Éste es el criterio de una persona que vive en una región llana, como la de Koenigsberg, no me imagino cómo podría adoptarla un habitante de un valle alpino. Es difícil ver cómo algo infinito puede ser *dado*. Yo hubiera creído obvio que la parte del espacio dada, es la poblada de objetos de percepción, y respecto a las otras partes sólo tenemos un sentimiento de posibilidad de movimiento. Si un argumento tan vulgar pudiera ser incluido aquí, lo que los astrónomos modernos sostienen no es, en efecto, infinito, sino que da vueltas y vueltas como la superficie del globo.

El argumento trascendental (o epistemológico), que está mejor expuesto en los *Prolegómenos*, es más preciso que los argumentos metafísicos y es también refutable con más precisión. *Geometría*, como sabemos ahora, es un nombre que cubre dos estilos diferentes. Por una parte está la geometría pura, que deduce consecuencia de axiomas, sin inquirir si los axiomas son *verdaderos*; ésta no contiene nada que no se siga por lógica y no es *sintética* ni tiene ninguna necesidad de figuras como las que se usan en los textos de geometría. Por otra parte, está la geometría como una rama de la física, según aparece, por ejemplo, en la teoría general de la relatividad; ésta es una ciencia empírica, en la que los axiomas son deducidos de medidas y se ha visto que difieren de los de Euclides. Así, de las dos clases de geometría una es *a priori* pero no sintética, mientras la otra es sintética pero no *a priori*. Esto deshace el argumento trascendental.

Tratemos de examinar las cuestiones suscitadas por Kant respecto al espacio de una forma más general. Si adoptamos la tesis, que en la física se da por sentada, de que nuestros objetos de percepción tienen causas externas que son (en algún sentido) materiales, nos vemos llevados a la conclusión de que todas las cualidades reales de los objetos de percepción son diferentes de las de sus causas no percibidas, pero hay una cierta semejanza estructural entre el sistema de objetos de percepción y el sistema

de sus causas. Hay, por ejemplo, una correlación entre los colores (según son percibidos) y las longitudes de onda (según son inferidas por los físicos). De modo análogo tiene que haber una correlación entre el espacio como ingrediente de los objetos de percepción y el espacio como ingrediente del sistema de las causas no percibidas de los objetos de percepción. Todo esto se basa en la máxima «a igual causa, igual efecto», con su anverso «a diferentes efectos, diferentes causas». De este modo, verbigracia, cuando un objeto de percepción visual A aparece a la izquierda de un objeto de percepción visual B, debemos suponer que hay alguna relación correspondiente entre la causa de A y la causa de B.

Tenemos, conforme a esta tesis, dos espacios, uno subjetivo y otro objetivo, uno conocido por la experiencia y el otro meramente inferido. Pero no hay ninguna diferencia a este respecto entre el espacio y otros aspectos de la percepción, tales como los colores y sonidos. Todos, en sus formas subjetivas, son conocidos empíricamente; todos, en sus formas objetivas, son inferidos por medio de una máxima relativa a la causalidad. No hay ninguna clase de razón para considerar nuestro conocimiento del espacio como diferente en ningún aspecto de nuestro conocimiento del color, del sonido y del olor.

En relación con el tiempo, la cuestión es diferente, puesto que, si nos adherimos a la creencia en las causas no percibidas de los objetos de percepción, el tiempo objetivo tiene que ser idéntico al tiempo subjetivo. Si no, nos encontramos con las dificultades ya consideradas en relación con el relámpago y el trueno. O tomemos un caso como el siguiente: oímos hablar a un hombre, le contestamos, y él nos oye. Su hablar y su escuchar nuestra respuesta se hallan, en lo que a nosotros se refiere, en el mundo no percibido; y en ese mundo, lo primero precede a lo segundo. Además, su hablar precede a nuestra acción de escuchar en el mundo objetivo de la física; nuestro escuchar precede a nuestra réplica en el mundo subjetivo de los objetos de percepción; y nuestra réplica precede al acto suyo de escuchar en el mundo objetivo de la física. Está claro que la relación *precede* debe ser la misma en todas estas proposiciones. Mientras que hay, por lo tanto, un importante sentido en el que el espacio perceptual es

subjetivo, no hay ningún sentido en el que el tiempo perceptual sea subjetivo.

Los argumentos mencionados dan por supuesto, como hace Kant, que los objetos de percepción son causados por «cosas-en-sí» o, como diríamos, por sucesos del mundo físico. Esta suposición, sin embargo, no es lógicamente necesaria en modo alguno. Si la abandonamos, los objetos de percepción dejan de ser en cualquier sentido importante *subjetivos*, puesto que no hay nada con qué contrastarlos.

La «cosa-en-sí» era un elemento pavoroso de la filosofía de Kant, y fue abandonada por sus inmediatos sucesores, que consiguientemente cayeron en algo muy semejante al solipsismo. Las contradicciones de Kant eran tales como para hacer inevitable que los filósofos que fueran influidos por él se desarrollaran rápidamente en la dirección empírica o en la del absoluto; fue, en efecto, en la segunda dirección en la que se movió la filosofía alemana hasta después de la muerte de Hegel.

El inmediato sucesor de Kant, Fichte (1762-1814), abandonó las «cosas-en-sí» y llevó el subjetivismo a un extremo que parece casi implicar una especie de locura. Sostiene que el Yo es la única realidad última, y que existe porque se afirma a sí mismo; el no-yo, que tiene una realidad subordinada, existe también porque el Yo lo afirma. Fichte no es importante como filósofo puro, sino como fundador teórico del nacionalismo alemán, con sus *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), hechos con la intención de levantar la resistencia alemana contra Napoleón después de la batalla de Jena. El Yo como concepto metafísico fue confundido fácilmente con el Fichte empírico; puesto que el Yo era alemán, se siguió de ello que los alemanes eran superiores a todas las demás naciones. «Tener carácter y ser alemán —dice Fichte— significa indudablemente lo mismo». Sobre esta base, elaboró toda una filosofía de totalitarismo nacionalista que tuvo gran influencia en Alemania.

Su inmediato sucesor, Schelling (1775-1854), era más amable, pero no menos subjetivo. Estuvo estrechamente asociado con los románticos alemanes; filosóficamente, aunque famoso en su tiempo, no es importante. El desarrollo importante de la filosofía de Kant fue el de Hegel.

CAPÍTULO XXI

Corrientes de pensamiento en el siglo XIX

La vida intelectual del siglo XIX fue más compleja que la de ninguna época precedente. Esto se debió a varias causas. Primera: el espacio actuante era mayor que nunca; América y Rusia hicieron aportaciones importantes, y Europa tuvo un conocimiento mayor de las filosofías indias, antiguas y modernas. Segunda: la ciencia, que había sido una fuente principal de novedades desde el siglo XVII, hizo nuevas conquistas, especialmente en geología, biología y química orgánica. Tercera: la producción maquinista alteró profundamente la estructura social y dio a los hombres un nuevo concepto de sus fuerzas en relación con el medio físico. Cuarta: una profunda rebelión, filosófica y política, contra los sistemas tradicionales de pensamiento en política y economía dio origen a ataques contra muchas creencias e instituciones que hasta entonces habían sido miradas como inatacables. Esta rebelión tuvo dos formas diferentes: una romántica, racionalista la otra. (Uso estas palabras en un sentido liberal). La rebelión romántica pasa de Byron, Schopenhauer y Nietzsche a Mussolini y Hitler; la rebelión racionalista comienza con los filósofos franceses de la Revolución, pasa luego, algo suavizada, a los radicales filósofos de Inglaterra, adquiere después una forma más profunda en Marx y desemboca en la Rusia soviética.

El predominio intelectual de Alemania es un nuevo factor que comienza con Kant. Leibniz, aunque alemán, escribió casi siempre en latín o en francés, y fue muy poco influido por Alemania en su filosofía. El idealismo alemán después de Kant, lo mismo que la filosofía alemana posterior,

estaba, por el contrario, profundamente influido por la historia alemana; mucho de lo que parece extraño en la especulación filosófica alemana refleja el estado de espíritu de una vigorosa nación, privada, por accidentes históricos, de su porción natural de Poder. Alemania había debido su posición internacional al Sacro Imperio Romano, pero el emperador había perdido gradualmente el dominio de sus nominales súbditos. El último emperador poderoso fue Carlos V y éste debió su Poder a sus posesiones españolas y a los Países Bajos. La Reforma y la guerra de los Treinta Años destruyeron lo que había quedado de unidad alemana, dejando un cierto número de pequeños principados que estaban a merced de Francia. En el siglo XVIII, sólo un Estado alemán, Prusia, había resistido con éxito a los franceses; por esto es por lo que Federico fue llamado el Grande. Pero la misma Prusia había caído ante Napoleón, al ser derrotada en la batalla de Jena. La resurrección de Prusia bajo Bismarck apareció como una restauración del pasado heroico de Alarico, Carlomagno y Barbarroja. (Para los alemanes, Carlomagno es alemán, no francés). Bismarck mostró su sentido de la Historia cuando dijo: «Nosotros no iremos a Canosa».

Sin embargo, aunque predominante políticamente, Prusia estaba en lo cultural menos adelantada que gran parte de la Alemania occidental; esto explica por qué muchos alemanes eminentes, incluyendo a Goethe, no lamentasen el éxito de Napoleón en Jena. Alemania, a principios del siglo XIX, presentaba una extraordinaria diversidad cultural y económica. En la Prusia oriental persistía la servidumbre; la aristocracia rural estaba en gran parte sumida en una bucólica ignorancia y los labradores carecían por completo hasta de los rudimentos de la educación. La Alemania occidental, por otra parte, había estado parcialmente sometida a Roma en la Antigüedad; había estado bajo la influencia francesa desde el siglo XVII; había sido ocupada por los ejércitos franceses revolucionarios y había adoptado instituciones tan liberales como las de Francia. Algunos de los príncipes eran inteligentes protectores de las artes y de las ciencias, imitando en sus cortes a los príncipes del Renacimiento; el ejemplo más notable era Weimar, donde el gran duque era protector de Goethe. Los príncipes, como es natural, eran en su mayor parte opuestos a la unidad

alemana, puesto que ello destruiría su independencia. Eran, por lo tanto, antipatriotas, lo mismo que muchos de los hombres eminentes que dependían de ellos, ante quienes aparecía Napoleón como el misionero de una cultura más alta que la de Alemania.

Gradualmente, durante el siglo XIX, la cultura de la Alemania protestante se hizo cada vez más prusiana. Federico el Grande, como librepensador y admirador de la filosofía francesa, se había esforzado por hacer de Berlín un centro cultural; la Academia de Berlín tenía como presidente perpetuo a un francés eminente, Maupertuis, que no obstante fue desgraciadamente víctima de la mortal ridiculización de Voltaire. Los esfuerzos de Federico, como los de los demás déspotas ilustrados de su época, no incluían la reforma económica o política; todo lo que se logró en realidad fue un coro de intelectuales alquilados. Después de su muerte, fue en Alemania donde se hallaron de nuevo la mayor parte de los hombres de cultura.

La filosofía alemana estaba más vinculada a Prusia que la literatura y el arte. Kant fue súbdito de Federico el Grande; Fichte y Hegel fueron profesores en Berlín. Kant fue poco influido por Prusia; en realidad, tuvo dificultades con el Gobierno prusiano por su filosofía liberal. Pero Fichte y Hegel fueron intérpretes filosóficos de Prusia e hicieron mucho para preparar el camino a la posterior identificación del patriotismo alemán con la admiración a Prusia. Su obra en este aspecto la continuaron los grandes historiadores alemanes, particularmente Mommsen y Treitschke. Bismarck persuadió por último a la nación alemana a aceptar la unificación bajo Prusia y dio de este modo la victoria a los elementos de menos espíritu internacional de la cultura alemana.

Durante todo el período posterior a la muerte de Hegel, la mayor parte de la filosofía académica siguió siendo tradicional y, por consiguiente, no muy importante. La filosofía empírica británica predominó en Inglaterra hasta casi finales del siglo, y en Francia hasta una época un poco anterior; luego, gradualmente, Kant y Hegel fueron conquistando las universidades de Francia e Inglaterra, en lo que respecta a sus maestros de filosofía técnica. El público general educado fue poco influido, sin embargo, por este

movimiento, que tuvo pocos adeptos entre los hombres de ciencia. Los escritores que continuaban la tradición académica —John Stuart Mill, por el lado empirista; Lotze, Sigwart, Bradley y Bosanquet, por el lado del idealismo alemán— no podían colocarse en el rango de los filósofos, es decir, no eran ninguno de ellos iguales a los hombres cuyos sistemas, en general, habían adoptado. La filosofía académica permaneció con frecuencia al margen del pensamiento más vigoroso de la época; por ejemplo, en los siglos XVI y XVII, cuando era todavía principalmente escolástico. Siempre que ocurre esto, el historiador de la filosofía tiene que ocuparse menos de los profesores que de los herejes no profesionales.

Muchos de los filósofos de la Revolución francesa combinaban la ciencia con las creencias vinculadas a Rousseau. Helvecio y Condorcet pueden considerarse como ejemplos típicos en su combinación del racionalismo y del entusiasmo.

Helvecio (1715-1771) tuvo el honor de que su libro *De l'Esprit* (1758) fuera condenado por la Sorbona y quemado por el verdugo. Bentham lo leyó en 1769 e inmediatamente determinó consagrar su vida a los principios de la legislación, diciendo: «Lo que Bacon fue para el mundo físico, lo fue Helvecio para la moral. El mundo moral ha tenido, por consiguiente, su Bacon, pero aún le falta su Newton». James Mill tomó a Helvecio por guía suyo en la educación de su hijo John Stuart.

Siguiendo la doctrina de Locke de que la mente es una *tabula rasa*, Helvecio consideró que las diferencias entre los individuos se debían enteramente a las diferencias de educación: en todo individuo sus talentos y sus virtudes son el resultado de su educación. El genio, sostiene, se debe con frecuencia al azar: si Shakespeare no hubiera sido sorprendido robando, habría sido un comerciante de lana. Su interés por la legislación procede de la doctrina de que los principales instructores de la adolescencia son las formas de gobierno y las consiguientes maneras y costumbres. Los hombres nacen ignorantes, no estúpidos; la educación es la que los hace estúpidos.

En moral, Helvecio era utilitario; consideraba que el placer era el bien. En religión era deísta y ardorosamente anticlerical. En teoría del conocimiento adoptó una versión simplificada de Locke: «Iluminados por

Locke, sabemos que debemos nuestras ideas a los órganos de los sentidos y, consiguientemente, a nuestra mente». La sensibilidad física, dice, es la sola causa de nuestras acciones, de nuestros pensamientos, de nuestras pasiones y de nuestra sociabilidad. Difiere fuertemente de Rousseau en cuanto al valor del conocimiento, que reputa muy alto.

Su doctrina es optimista, ya que sólo se necesita una perfecta educación para que los hombres sean perfectos. Se encuentra en ella la insinuación de que sería fácil hallar una educación perfecta si se apartara a los sacerdotes de este camino.

Condorcet (1743-1794) tiene opiniones parecidas a las de Helvecio, pero está más influido por Rousseau. Los derechos del hombre, dice, derivan todos de esta sola verdad, de que es un ser sensible, capaz de hacer razonamientos y de adquirir ideas morales, de lo que se desprende que los hombres no pueden estar ya divididos en gobernantes y súbditos, en engañadores y engañados. Estos principios, por los que el generoso Sydney dio su vida, y a los que Locke vinculó la autoridad de su nombre, fueron más tarde desarrollados con más precisión por Rousseau. Locke, dice éste, fue el primero que mostró los límites del conocimiento humano. Su «método se convirtió pronto en el de todos los filósofos y ha sido aplicándolo a la moral, a la política y a la economía como han logrado éstos alcanzar en esas ciencias una vía casi tan segura como la de las ciencias naturales».

Condorcet admira mucho la revolución americana. «El simple sentido común enseñó a los habitantes de las colonias británicas que los ingleses nacidos al otro lado del Atlántico tenían precisamente los mismos derechos que los nacidos en el meridiano de Greenwich». La Constitución de los Estados Unidos, dice, está basada en los derechos naturales, y la revolución americana hizo que los derechos del hombre fueran conocidos por toda Europa, desde el Neva hasta el Guadalquivir. Sin embargo, los principios de la Revolución francesa son «más puros, más precisos, más profundos que los que guiaron a los americanos». Estas palabras fueron escritas cuando estaba ocultándose de Robespierre; poco después fue prendido y

encarcelado. Murió en la prisión, pero hay duda sobre la forma en que murió.

Creía en la igualdad de las mujeres. Fue también el inventor de la teoría de la población de Malthus, que, sin embargo, no tuvo para él las sombrías consecuencias que tuvo para Malthus, porque la adaptó a la necesidad del control de nacimientos. El padre de Malthus fue discípulo de Condorcet y de este modo conoció Malthus la teoría.

Condorcet es aún más entusiasta y optimista que Helvecio. Cree que con la difusión de los principios de la Revolución francesa desaparecerían pronto las enfermedades sociales más importantes. Quizá tuvo suerte en no vivir después de 1794.

Las doctrinas de los filósofos revolucionarios franceses, convertidas en algo menos entusiasta y preciso, fueron llevadas a Inglaterra por los radicales filósofos, de los que Bentham fue el jefe reconocido. Bentham estuvo al principio casi exclusivamente interesado en el derecho; gradualmente, según se fue haciendo viejo, sus intereses fueron ampliándose y sus opiniones haciéndose menos subversivas. Después de 1808 fue republicano, creía en la igualdad de las mujeres, era enemigo del imperialismo y demócrata decidido. Algunas de estas opiniones las debía a James Mill. Ambos creían en la omnipotencia de la educación. La adopción por Bentham del principio de «la mayor felicidad del mayor número» se debió sin duda al sentimiento democrático, pero esto implicaba oposición a la doctrina de los derechos del hombre, que él caracterizaba lisa y llanamente de *desatino*.

Los radicales filosóficos diferían de hombres como Helvecio y Condorcet en muchos aspectos. Por temperamento eran pacientes y aficionados a realizar sus teorías con detalles prácticos. Concedían gran importancia a la economía, de la que creían haber hecho una ciencia. Las tendencias al entusiasmo, que existían en Bentham y John Stuart Mill, pero no en Malthus o James Mill, fueron mantenidas severamente en jaque por esta *ciencia* y particularmente por la sombría versión malthusiana de la teoría de la población, según la cual la mayoría de los asalariados tenían siempre —salvo inmediatamente después de una epidemia— que ganar la

cantidad mínima estrictamente indispensable para vivir ellos y sus familias. Otra gran diferencia entre los benthamistas y sus predecesores franceses fue que en la Inglaterra industrial hubo un violento conflicto entre los patronos y los asalariados, que dio origen al sindicalismo y al socialismo. En este conflicto, los benthamistas, en general, se pusieron al lado de los patronos frente a los trabajadores. Sin embargo, su último representante, John Stuart Mill, fue gradualmente dejando de prestar adhesión a los rígidos principios de su padre y se fue haciendo, a medida que iba madurando en edad, menos hostil al socialismo y menos convencido de la eterna verdad de la economía clásica. Según su autobiografía, este proceso se lo sugirió la lectura de los poetas románticos.

Los benthamistas, aunque al principio revolucionarios de un modo suave, gradualmente dejaron de serlo, en parte por haber logrado convertir al Gobierno británico a algunas de sus opiniones, y en parte por la oposición a la creciente fuerza del socialismo y del sindicalismo. Los hombres contrarios a la tradición, según hemos mencionado ya, eran de dos clases, racionalistas y románticos, aunque, en hombres como Condorcet, ambos elementos estaban combinados. Los benthamistas eran casi totalmente racionalistas, lo mismo que los socialistas que se rebelaron contra ellos al mismo tiempo que contra el orden económico existente. Este movimiento no adopta una filosofía completa hasta que llegamos a Marx, al que examinaremos en un capítulo posterior.

La forma romántica de la rebelión es muy diferente de la forma racionalista, aunque ambas derivan de la Revolución francesa y de los filósofos que inmediatamente la precedieron. La forma romántica se ve en Byron con ropaje no filosófico, pero en Schopenhauer y en Nietzsche ha aprendido el lenguaje de la filosofía. Tiende a destacar la voluntad a expensas del intelecto, a sentir impaciencia ante las cadenas del razonamiento y a glorificar la violencia de ciertas clases. En la política práctica es importante como aliada del nacionalismo. En tendencia, aunque no siempre de hecho, es claramente hostil a lo que comúnmente se llama razón y tiende a ser anticientífica. Algunas de sus formas más extremas se hallan entre los anarquistas rusos, pero en Rusia fue la forma racionalista de

la rebelión la que prevaleció finalmente. Fue Alemania, siempre más susceptible al romanticismo que ningún otro país, la que proporcionó una salida gubernamental a la filosofía antirracional de la voluntad pura.

Hasta aquí, las filosofías que hemos examinado han tenido una inspiración tradicional, literaria o política. Pero había otras dos fuentes de criterio filosófico: la ciencia y la producción maquinista. La segunda de estas fuentes comenzó su influencia teórica con Marx y desde entonces ha ido creciendo en importancia. La primera ha sido importante desde el siglo XVII, pero adoptó formas nuevas durante el siglo XIX.

Lo que Galileo y Newton fueron respecto al siglo XVII, lo fue Darwin respecto al XIX. La teoría de Darwin tenía dos partes. Por una, tenemos la doctrina de la evolución, que sostenía que las diferentes formas de vida se habían desarrollado gradualmente a partir de un origen común. Esta doctrina, aceptada generalmente ahora, no era nueva. Había sido mantenida por Lamarck y por el precursor de Darwin, Erasmo, para no mencionar a Anaximandro. Darwin aportó una inmensa masa de pruebas para la doctrina y en la segunda parte de su teoría creyó haber descubierto la causa de la evolución. De esta suerte dio a la doctrina una popularidad y una fuerza científica que no había tenido anteriormente, pero, desde luego, no la había inventado él.

La segunda parte de la teoría de Darwin era la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto. Todos los animales y plantas se multiplican con más rapidez que los medios con que la Naturaleza puede atenderlos; por consiguiente, en cada generación perecen muchos antes de llegar a la edad de la reproducción. ¿Qué es lo que determina la supervivencia? En cierta medida, sin duda alguna, la pura casualidad, pero hay otra causa de más importancia. Animales y plantas no son, por lo general, exactamente iguales a sus padres, sino que difieren ligeramente por exceso o por defecto en alguna característica mensurable. En un medio dado, los miembros de la misma especie compiten por la supervivencia, y los mejor adaptados al medio tienen las mayores probabilidades. Por consiguiente, entre las variaciones fortuitas, las que son favorables predominarán entre los adultos en cada generación. De este modo, de época en época, el venado corre más

aprisa, los gatos acechan su presa más silenciosamente y los cuellos de las jirafas van siendo más largos. Darwin pensaba que, dado un margen de tiempo suficiente, este mecanismo podía explicar en su totalidad el largo desarrollo existente desde los protozoos hasta el *homo sapiens*.

Esta parte de la teoría de Darwin ha sido muy discutida y muchos biólogos estiman que está sujeta a muchas cualificaciones importantes. Esto, sin embargo, no es lo que más interesa al historiador de las ideas del siglo XIX. Desde el punto de vista histórico, lo interesante es la extensión, hecha por Darwin, a la totalidad de la vida de la economía que caracterizaba a los radicales filosóficos. La fuerza motriz de la evolución, según él, es una especie de economía biológica en un mundo de competencia libre. Fue la doctrina de la población de Malthus la que sugirió a Darwin la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto como origen de la evolución.

Darwin era liberal, pero sus teorías tuvieron consecuencias en cierto grado hostiles al liberalismo tradicional. La doctrina de que todos los hombres nacen iguales y que las diferencias entre los adultos se deben totalmente a la educación era incompatible con su acentuación de las diferencias congénitas entre miembros de la misma especie. Si, como sostiene Lamarck, y como el mismo Darwin estaba dispuesto a conceder hasta cierto punto, las características adquiridas se heredaban, esta oposición a criterios como el de Helvecio podía suavizarse un poco. Mas aparecía que sólo las características congénitas se heredan, aparte de ciertas excepciones no muy importantes. De este modo, las diferencias congénitas entre los hombres adquieren una importancia fundamental.

Hay otra consecuencia de la teoría de la evolución, independiente del mecanismo particular sugerido por Darwin. Si hombres y animales tienen un origen común, y si los hombres se han desarrollado en unas etapas de tal lentitud que hay criaturas que no sabemos si clasificar como humanas o no, se suscita la cuestión: ¿en qué estadio de la evolución comenzaron los hombres, o sus antepasados semihumanos, a ser todos iguales? ¿Habría llevado a cabo el *Pithecantropus erectus*, si hubiera sido educado de un modo conveniente, una obra tan buena como la de Newton? ¿Habría escrito el Hombre de Piltdown la poesía de Shakespeare si hubiera habido alguien

que le hubiera sorprendido robando? Un decidido igualitario que responda a estas preguntas en sentido afirmativo se verá obligado a considerar a los monos como los iguales de los seres humanos. ¿Y por qué hemos de detenernos en los monos? No veo de qué forma puede oponerse a un argumento en favor del voto para las ostras. Un partidario de la doctrina de la evolución puede mantener, no sólo que la doctrina de la igualdad de todos los hombres, sino asimismo la de los derechos del hombre, tiene que ser condenada como antibiológica, puesto que hace una distinción demasiado acentuada entre los hombres y los demás animales.

Sin embargo, hay otro aspecto del liberalismo que afianzó mucho la doctrina de la evolución: la creencia en el progreso. Mientras el estado del mundo permitía el optimismo, la evolución fue acogida con entusiasmo por los liberales, tanto por este motivo como porque daba nuevos argumentos contra la teología ortodoxa. El mismo Marx, aunque sus doctrinas son en algunos aspectos predarwinianas, deseaba dedicar su libro a Darwin.

El prestigio de la biología hizo que los hombres cuyo pensamiento estaba influido por la ciencia, aplicaran al mundo categorías biológicas en vez de mecanicistas. Se supuso que todo evolucionaba y era fácil imaginar una meta inmanente. A pesar de Darwin, muchos hombres consideraron que la evolución justificaba la creencia en una finalidad cósmica. El concepto de organismo vino a ser considerado como la clave de las explicaciones científicas y filosóficas de las leyes naturales y el pensamiento atomístico del siglo XVIII se consideró superado. Este punto ha acabado por influir hasta en la física teórica. En política conduce naturalmente a destacar la comunidad en oposición al individuo. Esto se halla en armonía con el Poder creciente del Estado; así como con el nacionalismo, que puede apelar a la doctrina darwiniana de la supervivencia del más apto, aplicada, no a los individuos, sino a las naciones. Pero aquí estamos pasando a la región de las opiniones extracientíficas sugeridas a un público amplio por doctrinas científicas entendidas de modo imperfecto.

Mientras la biología ha militado contra un concepto mecánico del mundo, la moderna técnica económica ha tenido un efecto opuesto. Hasta finales del siglo XVIII, la técnica científica, como opuesta a las doctrinas

científicas, no tuvo ningún efecto importante sobre la opinión. Sólo con el auge del industrialismo empezó la técnica a influir en el pensamiento de los hombres. E incluso entonces, durante mucho tiempo, el efecto fue más o menos indirecto. Los hombres que producen teorías filosóficas tienen poco contacto, por lo general, con la maquinaria. Los románticos advirtieron y odiaron la fealdad que el industrialismo estaba introduciendo en lugares hasta entonces bellos y la vulgaridad (así la consideraban) de los que hacen dinero con el comercio. Esto los enfrentó con la clase media, lo que los llevó en ocasiones a algo parecido a una alianza con los campeones del proletariado. Engels elogiaba a Carlyle, sin darse cuenta de que lo que éste deseaba no era la emancipación de los asalariados, sino su sometimiento al tipo de patronos que habían tenido en la Edad Media. Los socialistas acogieron bien al industrialismo, pero deseaban liberar a los obreros industriales del sometimiento al poder de los patronos. Fueron influidos por el industrialismo en los problemas que consideraban, pero no mucho en las ideas que empleaban en la solución de sus problemas.

El efecto más importante de la producción maquinista sobre el panorama imaginativo del mundo es un inmenso aumento en el sentimiento del poder humano. Esto es sólo una aceleración del proceso que comenzó antes del alborear de la Historia, cuando los hombres temieron menos a los animales salvajes con la invención de las armas, y su temor al hambre con la invención de la agricultura. Pero la aceleración ha sido tan grande como para elaborar un concepto radicalmente nuevo en los que manejan las fuerzas que la técnica moderna ha creado. En los tiempos anteriores, las montañas y las cataratas eran fenómenos naturales; ahora una montaña molesta puede ser demolida y puede crearse una catarata necesaria. Antes había desiertos y regiones fértiles; ahora el desierto puede convertirse en tierra fértil, si la gente cree que vale la pena, y las regiones fértiles se convierten en desiertos por los optimistas con insuficiente base científica. Antes los campesinos vivían como habían vivido sus padres y sus abuelos, y creían en lo que sus padres y sus abuelos habían creído; todo el Poder de la Iglesia no había podido desarraigar las ceremonias paganas, que habían comenzado a tener un ropaje cristiano al ser relacionadas con los santos

locales. Ahora las autoridades pueden decretar lo que los hijos de los campesinos tienen que aprender en la escuela y pueden transformar la mentalidad de los labradores en el período de una generación; creemos que esto se ha logrado en Rusia.

De este modo surge, en los que dirigen los negocios o en los que están en contacto con ellos, una nueva creencia en el Poder: primero, en el poder del hombre en sus conflictos con la Naturaleza, y, luego en el poder de los gobernantes frente a los seres humanos, cuyas creencias y aspiraciones tratan de controlar por la propaganda científica, especialmente la educación. El resultado es una disminución de la fijeza; ningún cambio parece imposible. La Naturaleza es una materia prima; lo mismo es la parte de la raza humana que no participa efectivamente en el Gobierno. Hay ciertos conceptos viejos que representan la creencia de los hombres en los límites del poder humano; los dos principales son Dios y la verdad. (No quiero decir que estos dos estén *lógicamente* relacionados). Tales conceptos tienden a disolverse; si no explícitamente negados, pierden importancia y se conservan sólo de un modo superficial. Toda esta ciudad es nueva y es imposible decir cómo se adaptará la humanidad a ella. Ya ha producido inmensos cataclismos y sin duda producirá otros en el futuro. Idear una filosofía capaz de contender con los hombres intoxicados por la perspectiva de un Poder casi ilimitado y también con la apatía de los que no tienen ningún Poder es la tarea más apremiante de nuestro tiempo.

Aunque muchos creen aún sinceramente en la igualdad humana y en la democracia teórica, la imaginación de la gente moderna está profundamente influida por el tipo de organización social sugerido por la organización de la industria en el siglo XIX, que es esencialmente antidemocrático. De una parte están los capitanes de industria y de la otra la masa de los trabajadores. Este quebrantamiento de la democracia desde dentro no es reconocido aún por los ciudadanos corrientes de los países democráticos, pero ha sido una preocupación de muchos filósofos a partir de Hegel, y la tajante oposición que descubrieron entre los intereses de los muchos y los de los pocos ha encontrado expresión práctica en el fascismo. Entre los filósofos, Nietzsche estaba descaradamente de la parte de los pocos. Marx,

con todo entusiasmo, al lado de los muchos. Quizá Bentham fue el único que intentó una reconciliación de los intereses en pugna; por consiguiente, incurrió en la hostilidad de ambas partes.

Para formular cualquier ética moderna satisfactoria de las relaciones humanas será esencial reconocer las necesarias limitaciones del poder de los hombres sobre el medio no humano y las deseables limitaciones de los poderes de unos hombres sobre otros.

CAPÍTULO XXII

Hegel

Hegel (1770-1831) fue la culminación del movimiento en la filosofía alemana que se inició con Kant; aunque a menudo criticó a Kant, su sistema no hubiera podido surgir nunca si el de Kant no hubiera existido. Su influencia, aunque ahora decreciente, ha sido muy grande, no sólo en Alemania. A finales del siglo XIX, los principales filósofos académicos, tanto en América como en Gran Bretaña, eran muy hegelianos. Fuera de la filosofía pura, muchos teólogos protestantes adoptaron sus doctrinas, y su filosofía de la Historia influyó profundamente en la teoría política. Marx, como todo el mundo sabe, fue discípulo de Hegel en su juventud y conservó en su propio sistema algunos rasgos hegelianos importantes. Aunque casi todas las doctrinas de Hegel (como yo creo) sean falsas, sin embargo, conserva una importancia que no es meramente histórica, como el mejor representante de cierta clase de filosofía que, en otros, es menos coherente y menos comprensiva.

Su vida contiene pocos sucesos de importancia. En la juventud se sintió muy atraído por el misticismo y sus opiniones posteriores pueden ser consideradas, en cierto modo, como una intelectualización de lo que había aparecido primero ante él como percepción mística. Enseñó filosofía, primero como *Privatdozent* en Jena —cuenta que acabó aquí su *Fenomenología de la mente* el día antes de la famosa batalla—, luego en Nuremberg, después como profesor en Heidelberg (1816-1818), y finalmente en Berlín, desde 1818 hasta su muerte. En su vida posterior fue un prusiano patriota, un leal servidor del Estado, que disfrutó cómodamente

de su reconocida preeminencia filosófica. Mas en su juventud despreciaba a Prusia y admiraba a Napoleón, hasta el extremo de alegrarse de la victoria francesa en Jena.

La filosofía de Hegel es muy difícil; es, diría yo, el más difícil de entender de todos los grandes filósofos. Antes de entrar en detalles, puede ser útil una caracterización general.

De su primitivo interés por la mística conservó la creencia en la irrealidad de la separación; a su juicio, el mundo no era una colección de unidades rigurosas, átomos o almas, cada una de las cuales subsistía por sí. La aparente subsistencia propia de las cosas finitas se le aparecía como una ilusión; nada, sostenía, es última y completamente real, salvo el todo. Pero difería de Parménides y Spinoza en la concepción del todo, que imaginaba, no como una sustancia simple, sino como un sistema complejo, del tipo de lo que llamamos un organismo. Las cosas aparentemente separadas, de que el mundo parece estar compuesto, no son simplemente una ilusión; cada una tiene un grado mayor o menor de realidad, y su realidad consiste en un aspecto del todo, que es lo que se ve, cuando se mira verdaderamente. Con este criterio va aneja una incredulidad en la realidad del tiempo y del espacio como tales, pues éstos, si se toman completamente reales, implican separación y multiplicidad. Todo esto tuvo que llegar a él la primera vez como *visión* mística; la elaboración intelectual que da en sus libros tuvo que venir después.

Hegel afirma que lo real es racional y que lo racional es real. Pero cuando dice esto no significa con *lo real* lo que un empirista daría a entender. Él admite, e incluso indica, que lo que para el empirista parecen ser hechos es, y tiene que ser, irracional; sólo después que su carácter aparente ha sido transformado al contemplarlos como aspectos del todo, es cuando se ve que son algo racional. No obstante, la identificación de lo real y lo racional conduce inevitablemente a la complacencia inseparable de la creencia de que «todo lo que es, es razonable».

El todo, en toda su complejidad, lo llama Hegel *lo Absoluto*. Lo Absoluto es espiritual; el criterio de Spinoza, de que tiene los atributos de extensión y pensamiento, es rechazado.

Dos cosas distinguen a Hegel de los demás hombres que han tenido un criterio metafísico más o menos parecido. Una de éstas es la importancia que da a la lógica: piensa Hegel que la naturaleza de la Realidad puede deducirse de la sola consideración de que tiene que ser no contradictoria. El otro rasgo destacado (estrechamente asociado con el primero) es el movimiento triple llamado la *dialéctica*. Sus libros más importantes son sus dos *Lógicas*, que es preciso comprender para poder entender adecuadamente sus puntos de vista sobre otras cuestiones.

La lógica, en el sentido que Hegel entiende esta palabra, la considera lo mismo que la metafísica; es algo totalmente distinto de lo que comúnmente se llama lógica. Su tesis es que cualquier predicado ordinario, si se toma como calificativo del todo de la Realidad, se vuelve contradictorio. Podíamos tomar como ejemplo tosco la teoría de Parménides, de que lo Uno, que es lo único real, es esférico. Nada puede ser esférico a menos que tenga un límite y no puede tener un límite a menos que haya algo (por lo menos espacio vacío) fuera de él. Por consiguiente, suponer el Universo como un todo esférico es contradictorio. (Este argumento podría ser puesto en duda introduciendo la geometría no euclidiana, pero sirve como ejemplo). O tomemos otro ejemplo, aún más tosco —mucho más aún para ser usado por Hegel—. Podemos decir, sin contradicción aparente, que el señor A es un tío; pero si dijéramos que el Universo es un señor, nos meteríamos en dificultades. Un tío es un hombre que tiene un sobrino, y el sobrino es una persona separada del tío; por consiguiente, un tío no puede ser el todo de la Realidad.

Esta ilustración podría emplearse también para ilustrar la dialéctica, que consta de tesis, antítesis y síntesis. Primero decimos: «La Realidad es un tío». Ésta es la tesis. Pero la existencia de un tío implica la de un sobrino. Como nada existe realmente con excepción de lo Absoluto y tenemos que admitir la existencia de un sobrino, tenemos que concluir: «Lo Absoluto es un sobrino». Ésta es la antítesis. Pero hallamos contra esto la misma objeción que contra la afirmación de que lo Absoluto es un tío; por consiguiente, nos vemos arrastrados a la opinión de que lo Absoluto es un todo compuesto de tío y sobrino. Ésta es la síntesis. Pero esta síntesis es

todavía insatisfactoria, porque un hombre sólo puede ser tío si tiene un hermano o una hermana que tienen un hijo, sobrino de aquél. Desde aquí nos vemos llevados a ensanchar nuestro Universo para incluir el hermano o la hermana, con su mujer o su marido. De esta forma —así se afirma—, podemos ser llevados, por la mera fuerza de la lógica, desde cualquier predicado sugerido de lo Absoluto a la conclusión final de la dialéctica, llamada la «Idea Absoluta». Durante todo el proceso, hay una suposición subyacente de que nada puede ser realmente verdadero, a menos que se refiera a la Realidad como un todo.

Para esta suposición subyacente hay una base en la lógica tradicional, que da por sentado que toda proposición tiene un sujeto y un predicado. Según este criterio, todo hecho consiste en algo que tiene alguna propiedad. Se sigue de ello que las relaciones no pueden ser reales, puesto que implican *dos* cosas, no una. *Tío* es una relación, y un hombre puede convertirse en tío sin saberlo. En ese caso, desde un punto de vista empírico, el hombre queda inafectado al convertirse en tío; no tiene ninguna cualidad que no poseyera antes, si por *cualidad* entendemos algo necesario al describirlo como es en sí mismo, aparte de sus relaciones con otras personas y cosas. La única forma en que el sujeto-predicado lógico puede evitar esta dificultad es diciendo que la verdad no es una propiedad del tío solamente, o del sobrino solamente, sino del todo compuesto de tío-y-sobrino. Como todo, excepto el Todo, tiene relaciones con las cosas exteriores, se sigue que nada completamente verdadero puede decirse de las cosas separadas y que de hecho, sólo el Todo es real. Esto se sigue más directamente del hecho de que «A y B son dos» no es una proposición de sujeto-predicado y, por consiguiente, conforme a la base de la lógica tradicional, no puede haber tal proposición. Por lo tanto, no puede haber tal proposición. Por lo tanto, no hay dos cosas en el mundo; por consiguiente, el Todo, considerado como unidad, es lo único real.

El anterior argumento no se halla explícito en Hegel, pero está implícito en su sistema, como en el de otros muchos metafísicos.

Unos pocos ejemplos del método dialéctico de Hegel pueden servir para hacerlo más inteligible. Comienza el argumento de su lógica con la

suposición de que «lo Absoluto es el Ser Puro»; damos por sentado que *es*, sin asignarle ninguna cualidad. Pero el ser puro sin ninguna cualidad es nada; por consiguiente, somos llevados a la antítesis: «Lo Absoluto es Nada». De estas tesis y antítesis pasamos a la síntesis: «La unión del Ser y el No-Ser es el Devenir», y así diremos: «Lo Absoluto es el Devenir». Esto tampoco sirve, sin duda, porque tiene que haber algo que devenga. De este modo, nuestras opiniones de la Realidad se desarrollan por la continua corrección de errores previos, todos los cuales surgen de la abstracción indebida, al tomar algo finito o limitado como si pudiera ser el todo. «Las limitaciones de lo finito no proceden meramente de afuera; su propia naturaleza es la causa de su abrogación y por su propio acto pasa a ser su contrapartida».

El proceso, según Hegel, es esencial para el entendimiento del resultado. Cada etapa posterior de la dialéctica contiene todas las etapas anteriores, en solución, como si dijéramos; ninguna de ellas es *totalmente* sobreseída, sino que se le da su lugar adecuado como un momento del Todo. Es, por lo tanto, imposible alcanzar la verdad, salvo recorriendo todos los pasos de la dialéctica.

El conocimiento como conjunto tiene su movimiento trino. Comienza con la percepción sensorial, en la que sólo hay noticia del objeto. Luego, por la crítica escéptica de los sentidos, se hace puramente subjetivo. Por último, alcanza la etapa del conocimiento de sí mismo, en la que sujeto y objeto no son ya distintos. Así, la conciencia de sí mismo es la forma más elevada de conocimiento. Éste, desde luego, debe ser el caso en el sistema de Hegel, pues el tipo más alto de conocimiento tiene que ser el poseído por lo Absoluto, y como lo Absoluto es el Todo, nada hay fuera de él mismo por conocer.

En el mejor pensar, según Hegel, los pensamientos se hacen fluidos y fluyen entremezclados. La verdad y la falsedad no son contrarios definidos de modo tajante, como comúnmente se supone; nada es totalmente falso y nada de lo que *nosotros* podemos conocer es totalmente verdadero. «Nosotros podemos conocer de un modo que es falso»; esto ocurre cuando atribuimos la verdad absoluta a alguna pieza de información aislada. Una

pregunta como «¿Dónde nació César?» tiene una respuesta directa, que es verdad en un sentido, pero no en el sentido filosófico. Para la filosofía, «la verdad es el Todo», y nada parcial es *totalmente* verdadero.

«La razón —dice Hegel— es la certeza consciente de ser toda la realidad». Esto no quiere decir que una persona aislada es toda la realidad; en su separación no es totalmente real, pero lo que es real en ella es su participación en la Realidad como un todo. En la proporción en que nos vamos haciendo más racionales, esta participación va aumentando.

La Idea Absoluta, con que termina la Lógica, es algo parecida al Dios de Aristóteles. Es el pensamiento que se piensa a sí mismo. Claramente, lo Absoluto no puede pensar más que en sí mismo, puesto que no *hay* nada más, excepto para nuestros modos parciales y erróneos de aprehender la realidad. Se nos dice que el Espíritu es la única realidad y que su pensamiento se refleja en sí mismo por la conciencia de sí. Las palabras con que la Idea Absoluta es definida son muy oscuras. Wallace las traduce de este modo:

«La Idea Absoluta. La idea, como unidad de la idea subjetiva y objetiva, es la noción de la Idea —una noción cuyo objeto (*Gegenstand*) es la Idea como tal, y para la cual lo objetivo (*Objekt*) es Idea— un Objeto que abraza todas las características en su unidad».

El original alemán es aún más difícil.[6] La esencia de la cuestión es, no obstante, algo menos complicada de lo que Hegel hace ver. La Idea Absoluta es el pensamiento puro que piensa en el pensamiento puro. Esto es todo lo que Dios hace a través de las edades —en verdad un Dios de profesor—. Hegel continúa diciendo: «Esta unidad es consiguientemente la absoluta y total verdad, la Idea que se piensa a sí misma».

Llegamos ahora a un rasgo singular de la filosofía de Hegel, que la distingue de la filosofía de Platón, de Plotino o de Spinoza. Aunque la realidad última es intemporal y el tiempo es meramente una ilusión originada por nuestra incapacidad para ver el Todo, el proceso temporal tiene, sin embargo, una relación íntima con el proceso puramente lógico de la dialéctica. La Historia del mundo, en efecto, ha avanzado a través de las categorías, desde el Ser Puro en China (de la que Hegel no sabía nada, salvo

que existía) a la Idea Absoluta, que parece haber sido casi, si no del todo, realizada en el Estado prusiano. No puedo ver ninguna justificación, sobre la base de su propia metafísica, para el criterio de que la Historia del mundo repite las transiciones de la dialéctica, aunque ésta es la tesis que él desarrolló en su *Filosofía de la Historia*. Era una tesis interesante, que daba unidad y sentido a las revoluciones de los negocios humanos. Como otras teorías históricas, requería, si había de hacerse aceptable, alguna tergiversación de los hechos y una ignorancia considerable. Hegel, como Marx y Spengler más tarde, poseyó ambas condiciones. Es extraño que un proceso, que se representa como cósmico, haya debido ocurrir todo él en nuestro planeta, y la mayor parte cerca del Mediterráneo. Tampoco hay ninguna razón, si la realidad es intemporal, para que las partes posteriores del proceso tengan que incorporar categorías más altas que las primeras —a menos que adoptáramos la suposición blasfema de que el Universo fue aprendiendo gradualmente la filosofía de Hegel.

El proceso temporal, según Hegel, va de lo menos a lo más perfecto, tanto en el sentido ético como en el lógico. En realidad, estos dos sentidos no son para él realmente diferenciables, pues la perfección lógica consiste en ser un todo estrechamente ligado, sin aristas rotas, sin partes independientes, sino unidas, como un cuerpo humano o, mejor aún, como una mente razonable, en un organismo cuyas partes son interdependientes y actúan todas juntas dirigidas a un solo fin; y esto constituye también la perfección ética. Unas cuantas citas servirán para aclarar la teoría hegeliana:

«Como el conductor Mercurio, la Idea es, en verdad, el conductor de los pueblos y del mundo; y el Espíritu, la voluntad necesaria y racional de ese conductor, es y ha sido el director de los acontecimientos de la Historia del mundo. Llegar a conocer este Espíritu en este su oficio de guía, es el objeto de nuestra presente empresa».

«El único pensamiento que la filosofía trae consigo a la contemplación de la Historia es el simple concepto de la Razón; que la Razón es el soberano del mundo; que la Historia del mundo, por consiguiente, se nos presenta con un proceso racional. Esta convicción e intuición es una hipótesis en el dominio de la Historia como tal. En el de la filosofía no es

ninguna hipótesis. En ella está probado por el conocimiento especulativo que la Razón —y este término puede bastarnos aquí, sin investigar la relación sostenida por el Universo con el Ser Divino— es *Sustancia*, así como *Poder Infinito*; su propia *materia infinita* está debajo de toda la vida natural y espiritual que origina, como también la *Forma Infinita*, que pone la materia en movimiento. La Razón es la *sustancia* del Universo».

«Que esta *Idea* o *Razón* es lo *Verdadero*, lo *Eterno*, la esencia absolutamente *poderosa*; que se revela en el mundo, y que en ese mundo no es revelado nada más que ésta y su honor y gloria —es la tesis que, como hemos dicho, se ha probado en filosofía y se considera aquí como demostrada».

«El mundo de inteligencia y volición consciente no está abandonado al azar, sino que tiene que mostrarse a la luz de la Idea que se conoce a sí misma». Éste es «un resultado conocido por *mí*, porque he atravesado todo el campo».

Todas estas citas son de la introducción a *La filosofía de la Historia*.

El espíritu y el curso de su desenvolvimiento es el objeto sustancial de la filosofía de la Historia. La naturaleza del Espíritu puede ser entendida si se la contrasta con su opuesto, o sea la Materia. La esencia de la Materia es la Gravedad; la esencia del Espíritu es la Libertad. La Materia está fuera de sí, mientras que el Espíritu tiene su centro en sí mismo. «El Espíritu es la existencia contenida en sí misma». Si esto no resulta claro, la siguiente definición puede dar mayor luz.

«Pero ¿qué es el Espíritu? Es el único Infinito inmutablemente homogéneo —la pura Identidad— que en su segunda fase se separa de sí mismo y hace de este segundo aspecto su propio opuesto polar, o sea, la existencia por y en Sí como contrastada con lo Universal».

En el desenvolvimiento histórico del Espíritu ha habido tres fases principales: los orientales, los griegos y romanos, y los germanos. «La Historia del mundo es la disciplina de la voluntad natural incontrolada, llevándola a obedecer a un principio universal y confiriéndole libertad subjetiva. El Oriente supo, y sabe hasta hoy, que sólo lo *Uno* es libre; el mundo grecorromano, que *algunos* son libres; el mundo germano sabe que

todos son libres». Podía haberse supuesto que la democracia debía ser la forma de gobierno apropiada donde todos son libres, pero no es así. La democracia y la aristocracia pertenecen a la par al estadio en que algunos son libres; el despotismo a aquel estadio en que uno es libre; y la monarquía a aquel en que todos son libres. Esto está relacionado con el sentido verdaderamente singular en que usa Hegel la palabra *libertad*. Para él (y hasta aquí podemos coincidir) no hay libertad sin ley; pero él tiende a convertir esto y a argüir que, dondequiera que hay ley, hay libertad. De este modo, *libertad*, para él, significa poco más que el derecho a obedecer la ley.

Como era de esperar, asigna a los alemanes el papel más alto en el desenvolvimiento terreno del Espíritu. «El espíritu alemán es el espíritu del mundo nuevo. Su objetivo es la realización de la Verdad absoluta como autodeterminación ilimitada de la libertad —*esta* libertad que tiene su propio absoluto desde sí misma como significado».

Éste es un tipo muy superfino de libertad. No significa que pueda uno salir de un campo de concentración. No implica la democracia, ni una prensa libre,[7] ni ninguna de las usuales consignas liberales, que Hegel rechaza con desdén. Cuando el Espíritu se da leyes a sí mismo, lo hace libremente. Para nuestra visión terrena puede parecer que el Espíritu que da leyes está incorporado en el monarca y que el Espíritu al que se dan leyes está incorporado en sus súbditos. Pero desde el punto de vista de lo Absoluto, la distinción entre monarca y súbditos, como todas las demás distinciones, es ilusoria, y cuando el monarca encarcela a un súbdito de tendencia liberal es aún el Espíritu que se determina libremente. Hegel elogia a Rousseau por distinguir entre la voluntad general y la voluntad de todos. Colegimos que el monarca incorpora la voluntad general, mientras que una mayoría parlamentaria sólo incorpora la voluntad de todos. Una doctrina muy conveniente.

La historia alemana la divide Hegel en tres períodos: el primero, hasta Carlomagno; el segundo, desde Carlomagno hasta la Reforma; el tercero, a partir de la Reforma. Estos tres períodos se distinguen como los Reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, respectivamente. Parece un poco extraño que el Reino del Espíritu Santo haya comenzado con las sangrientas

y espantosamente abominables atrocidades cometidas al sofocar la guerra de los Campesinos, pero Hegel, como es natural, no menciona tan trivial incidente. En vez de esto, se deshace, como era de esperar, en elogios a Maquiavelo.

La interpretación que hace Hegel de la Historia desde la caída del Imperio romano es en parte el efecto y en parte la causa de la enseñanza de la Historia universal en las escuelas alemanas. En Italia y Francia, al mismo tiempo que ha habido una romántica admiración por los germanos por parte de unos cuantos hombres, tales como Tácito y Maquiavelo, éstos han sido considerados, en general, como los autores de la invasión *bárbara* y como los enemigos de la Iglesia, primero bajo los grandes emperadores y luego como promotores de la Reforma. Hasta el siglo XIX, las naciones latinas miraban a los germanos como sus inferiores en civilización. Los protestantes alemanes tenían, naturalmente, un criterio distinto. Miraban a los últimos romanos como carcomidos y consideraban la conquista del Imperio de Occidente por los germanos como un paso esencial hacia la renovación. Respecto al conflicto del Imperio y del Papado durante la Edad Media, adoptaron un punto de vista gibelino; hasta hoy, los escolares alemanes son educados en una ilimitada admiración por Carlomagno y Barbarroja. En los tiempos posteriores a la Reforma, la debilidad política y la desunión de Alemania eran deploradas y el auge gradual de Prusia fue acogido con alborozo por hacer fuerte a Alemania bajo una dirección protestante, y no bajo la dirección católica y débil de Austria. Hegel, al filosofar acerca de la Historia, tenía en la mente hombres como Teodorico, Carlomagno, Barbarroja, Lutero y Federico el Grande. Tiene que ser interpretado a la luz de las hazañas de éstos y a la luz de la entonces reciente humillación de Alemania por Napoleón.

Tanto se glorifica a Alemania que podía esperarse hallarla como incorporación final de la Idea Absoluta, más allá de lo cual no sería posible ningún desarrollo posterior. Pero éste no es el criterio de Hegel. Por el contrario, dice que América es la tierra del porvenir, «donde, en las épocas que se hallan ante nosotros, el peso de la Historia del mundo deberá revelarse, quizá (añade característicamente), en una pugna entre las

Américas del Norte y del Sur». Parece pensar que todo lo importante toma la forma de guerra. Si se le hubiera indicado que la contribución de América a la Historia universal podía ser el desarrollo de una sociedad sin extrema pobreza, no le hubiera interesado. Por el contrario, dice que no hay todavía ningún verdadero Estado en América, porque un verdadero Estado requiere una división de clases en ricas y pobres.

Las naciones desempeñan, en el concepto de Hegel, el papel que las clases tienen en el de Marx. El principio del desenvolvimiento histórico, dice, es el genio nacional. En cada edad, hay alguna nación encargada de la misión de llevar al mundo hacia la etapa de la dialéctica que ella ha alcanzado. En nuestra época, naturalmente, esta nación es Alemania. Pero además de las naciones, tenemos que tener en cuenta también los individuos de Historia universal; son éstos hombres en cuyos objetivos están incorporadas las transiciones dialécticas que han debido acontecer en sus épocas. Estos hombres son héroes, y pueden contravenir las normas morales corrientes. Alejandro, César y Napoleón se dan como ejemplos. Dudo si, en el criterio de Hegel, puede un hombre ser un *héroe* sin ser un conquistador militar.

El acento puesto por Hegel sobre las naciones, junto con su peculiar concepto de la *libertad*, explican su glorificación del Estado —un aspecto muy importante de su filosofía política, al que tenemos que dedicar ahora nuestra atención—. Su filosofía del Estado la desarrolla en su *Filosofía de la Historia* y en su *Filosofía del Derecho*. Es en lo fundamental compatible con su metafísica general, pero no necesaria para ésta; en ciertos puntos, sin embargo —por ejemplo, en lo referente a las relaciones entre Estados—, su admiración por el Estado nacional la lleva tan lejos hasta hacerla incompatible con su preferencia general de los todos a las partes.

La glorificación del Estado, en lo que se refiere a los tiempos modernos, comienza con la Reforma. En el Imperio romano, el emperador era deificado y el Estado adquiría como consecuencia un carácter sagrado, pero los filósofos de la Edad Media, con pocas excepciones, eran eclesiásticos y, por consiguiente, colocaron a la Iglesia por encima del Estado. Lutero, con el apoyo de los príncipes protestantes, inició la práctica contraria; la Iglesia

luterana, en su totalidad, fue erastiana. Hobbes, que políticamente era protestante, desarrolló la doctrina de la supremacía del Estado, y Spinoza, en general, coincidió con él. Rousseau creía, como hemos visto, que el Estado no debía tolerar otras organizaciones políticas. Hegel era ardorosamente protestante, de la sección luterana; el Estado prusiano era una monarquía absoluta erastiana. Estas razones hacían esperar que el Estado fuera altamente valorado por Hegel, pero aun así, llega a extremos asombrosos.

Se nos dice en *La filosofía de la Historia* que «el Estado es la vida moral realizada que existe en realidad», y que toda la realidad espiritual poseída por un ser humano la posee sólo a través del Estado. «Pues su realidad espiritual consiste en esto, en que su propia esencia —la Razón— está objetivamente presente a él, en que ésta posee existencia objetiva inmediata por él… Pues la verdad es la unidad de la Voluntad universal y subjetiva, y lo universal ha de hallarse en el Estado, en sus leyes, en sus ordenaciones universales y racionales. El Estado es la Idea Divina, según existe sobre la Tierra». Asimismo: «El Estado es la incorporación de la libertad racional, realizándose y reconociéndose en una forma objetiva… El Estado es la Idea del Espíritu en la manifestación externa de la Voluntad humana y de su Libertad».

La filosofía del Derecho, en el apartado del Estado, desarrolla la misma doctrina con alguna mayor amplitud. «El Estado es la realidad de la idea moral —el espíritu moral—, como la visible voluntad sustancial, evidente para sí mismo, que piensa y se conoce, y realiza lo que conoce en la medida en que lo conoce». El Estado es lo racional en y por sí mismo. Si el Estado existiera sólo para los intereses de los individuos (como creen los liberales) un individuo podía ser, o no, miembro del Estado. Éste tiene, sin embargo, una relación totalmente distinta respecto al individuo: como es Espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y moralidad en cuanto es miembro del Estado, cuyo verdadero contenido y finalidad es la unión como tal. Se admite que puede haber Estados malos, pero éstos existen meramente, y no tienen ninguna realidad, mientras que un Estado racional es infinito en sí mismo.

Se verá que Hegel pretende para el Estado casi la misma posición que San Agustín y sus sucesores católicos pretendían para la Iglesia. Sin embargo, hay dos aspectos en que la pretensión católica es más razonable que la de Hegel. En primer lugar, la Iglesia no es una fortuita asociación geográfica, sino un cuerpo unido por un credo común, al que sus miembros atribuyen una importancia suprema; hay, pues, en su misma esencia, la incorporación de lo que Hegel llama la *Idea*. En segundo lugar, hay sólo una Iglesia católica, mientras que hay muchos Estados. Cuando cada Estado, en relación con sus súbditos, es tan absoluto como Hegel lo hace, es difícil hallar un principio filosófico con que regular las relaciones entre los diferentes Estados. En efecto, en este punto abandona Hegel su lenguaje filosófico, recayendo en el estado de naturaleza y en la guerra de todos contra todos de Hobbes.

El hábito de hablar de «el Estado», como si hubiera solamente uno, es perturbador en cuanto no hay ningún Estado mundial. Siendo el deber, para Hegel, únicamente una relación del individuo en conexión con el Estado, no se deja ningún principio con que regular moralmente las relaciones entre Estados. Hegel lo reconoce. En las relaciones exteriores, dice, el Estado es un individuo, y cada Estado es independiente respecto de los otros. «Como tiene su existencia en esta independencia del ser-por-sí del espíritu real, es la primera libertad y el honor más alto de un pueblo». Sigue arguyendo contra cualquier tipo de Sociedad de Naciones con que pudiera limitarse la independencia de los Estados separados. El deber de un ciudadano se reduce enteramente (en lo que se refiere a las relaciones exteriores de su Estado) a sostener la sustancial individualidad, independencia y soberanía de su propio Estado. Se sigue de ello que la guerra no es totalmente un mal, ni algo que debiéramos tratar de abolir. La finalidad del Estado no es simplemente defender la vida y la propiedad de los ciudadanos, y este hecho da la justificación moral de la guerra, que no ha de ser considerada como un mal absoluto o accidental, o como algo que tiene su causa en algo que no debía existir.

Hegel no da solamente a entender que, en algunas situaciones, una nación no puede lícitamente dejar de ir a la guerra. Quiere decir mucho más

que esto. Se opone a la creación de instituciones —tales como un Gobierno mundial— que impedirían que tales situaciones surgieran, porque cree que es bueno que haya guerras de tiempo en tiempo. La guerra, dice, es el estado en el que tomamos en serio la vanidad de los bienes y cosas temporales. (Esta guerra debe contrastarse con la teoría contraria: todas las guerras tienen causas económicas.) La guerra tiene un valor moral positivo: «La guerra tiene el más alto significado de que mediante ella la salud moral de los pueblos se mantiene en su indiferencia a la estabilización de las determinaciones finitas». La paz es la osificación; la Santa Alianza y la Liga para la Paz, de Kant, son errores, porque una familia de Estados necesita un enemigo. Los conflictos entre Estados sólo pueden decidirse por medio de la guerra; como los Estados se hallan entre sí en estado de naturaleza, sus relaciones no son legales o morales. Sus derechos tienen sus realidades en sus voluntades particulares y el interés de cada Estado es su propia ley más alta. No hay ningún contraste de la moral y de la política, porque los Estados no están sujetos a las leyes morales ordinarias.

Tal es la doctrina del Estado de Hegel —una doctrina que, si es aceptada, sirve para justificar todas las tiranías internas y todas las agresiones exteriores que puedan imaginarse—. La fuerza de su prejuicio se muestra en el hecho de que su teoría es extraordinariamente incompatible con su propia metafísica, y que las inconsecuencias son todas de tal índole, que tienden a justificar la crueldad y el bandolerismo internacionales. Podemos perdonar a un hombre si la lógica le obliga a llegar de mala gana a conclusiones que deplora, pero no puede perdonársele que se aparte de la lógica para tener libertad en defender crímenes. La lógica de Hegel le lleva a creer que hay más realidad o excelencia (las dos son para él sinónimas) en los todos que en sus partes, y que un todo aumenta en realidad y excelencia a medida que se hace más organizado. Esto justificaba su preferencia de un Estado a una colección anárquica de individuos, pero debía haberle llevado del mismo modo a preferir un Estado mundial a una colección anárquica de Estados. Dentro del Estado, su filosofía general debía haberle llevado a sentir más respeto por el individuo que el que sentía, pues los todos de que trata su *Lógica* no son como el Uno de Parménides, ni siquiera como el

Dios de Spinoza: son todos en que el individuo no desaparece, sino que adquiere una realidad más plena por medio de su armoniosa relación con un organismo mayor. Un Estado donde se ignora al individuo no es un modelo en pequeña escala del Absoluto hegeliano.

Tampoco hay ninguna razón de peso, en la metafísica de Hegel, para esa exaltación exclusiva del Estado frente a las otras organizaciones sociales. No puedo ver más que un prejuicio protestante en su preferencia del Estado frente a la Iglesia. Además, si es bueno que la sociedad sea lo más orgánica posible, como cree Hegel, entonces son necesarias muchas organizaciones sociales, aparte del Estado y de la Iglesia. Debía seguirse de los principios de Hegel que todo interés que no sea perjudicial para la comunidad, y que pueda ser promovido por la cooperación, deba tener su organización apropiada, y que cada organización de este tipo deba tener su porción de limitada independencia. Puede objetarse que la autoridad última tiene que residir en alguna parte y no puede residir sino en el Estado. Pero incluso en ese caso, puede ser deseable que esta autoridad última no sea irresistible cuando intenta ser opresora más allá de cierto límite.

Esto nos lleva a una cuestión que es fundamental al juzgar toda la filosofía de Hegel: ¿hay más realidad, y más valor, en un todo que en sus partes? Hegel contesta a ambas preguntas con la afirmativa. La cuestión de la realidad es metafísica, la del valor es ética. Son tratadas comúnmente como si apenas pudieran distinguirse, pero para mi mente es importante mantenerlas separadas. Empecemos por la cuestión metafísica.

La opinión de Hegel, y la de otros muchos filósofos, es que el carácter de cualquier porción del Universo es afectado tan profundamente por sus relaciones con las otras partes y con el todo, que no puede hacerse ninguna declaración verdadera respecto a ninguna parte, salvo asignándole su lugar en el todo. Como este lugar en el todo depende de todas las demás partes, una declaración verdadera respecto a su lugar en el todo asignará al mismo tiempo el lugar de todas las demás partes en el todo. De esta suerte, sólo puede haber una declaración verdadera; no hay más verdad que la verdad total. Y, de modo análogo, no hay nada totalmente real, salvo el todo, pues cada parte, cuando está aislada, cambia de carácter al estar separada y, por

ende, no aparece ya del todo como lo que verdaderamente es. Por un lado, cuando se mira una parte en relación con el todo, como debía ser, se ve que no subsiste por sí misma y que es incapaz de existir, salvo como parte de justamente aquel todo, lo único verdaderamente real. Ésta es la doctrina metafísica.

La doctrina ética sostiene que el valor reside en el todo más que en las partes, y tiene que ser verdadera si la doctrina metafísica lo es, pero no tiene que ser falsa si la doctrina metafísica es falsa. Puede, además, ser verdadera de algunos todos y no de otros. Esto es notoriamente cierto, en algún sentido, de un cuerpo vivo. El ojo no tiene valor cuando está separado del cuerpo; una colección de *disjecta membra*, aunque esté completa, no tiene el valor que perteneció un tiempo al cuerpo de donde han sido sacados. Hegel concibe la relación ética del ciudadano en relación con el Estado como análoga a la del ojo con el cuerpo: en su lugar, el ciudadano es parte de un cuerpo valioso, pero aislado es tan inútil como un ojo separado. La analogía está expuesta a objeciones, sin embargo; de la importancia ética de algunos todos no se sigue la de todos los todos.

La anterior exposición del problema ético es defectuosa en un aspecto importante, a saber: no tiene en cuenta la distinción entre fines y medios. Un ojo en un cuerpo vivo es *útil*, es decir, tiene valor como medio; pero no tiene más valor *intrínseco* que cuando se halla separado del cuerpo. Una cosa tiene valor intrínseco cuando es apreciada por su valor propio, no como medio para otra cosa. Estimamos el ojo como medio para ver. El ver puede ser un medio o un fin; es un medio cuando nos muestra alimentos o enemigos; es un fin cuando nos muestra algo que encontramos bello. El Estado es evidentemente valioso como medio: nos protege contra los ladrones y los asesinos, nos proporciona caminos y escuelas, etc. Puede también, desde luego, ser malo como medio, por ejemplo, al emprender una guerra injusta. La pregunta verdadera que tenemos que formularnos en relación con Hegel no es ésta, sino si el Estado es bueno *per se*, como fin: ¿Existen los ciudadanos para el Estado o el Estado para los ciudadanos? Hegel sostiene la primera tesis; la filosofía liberal que procede de Locke sostiene la segunda. Está claro que sólo atribuiremos valor intrínseco al

Estado si lo consideramos con vida propia, como algo que en algún sentido es una persona. En este punto, la metafísica de Hegel es pertinente respecto a la cuestión del valor. Una persona es un todo complejo, con una vida individual; ¿puede haber una super-persona, compuesta de personas, lo mismo que el cuerpo está compuesto de órganos, y que tenga una vida singular que no es la suma de las vidas de las personas componentes? Si puede haber una persona de esa clase, como cree Hegel, entonces el Estado puede ser de ese tipo, y puede ser tan superior a nosotros como lo es todo el cuerpo con relación al ojo. Pero si consideramos esta super-persona como una mera monstruosidad metafísica, entonces diremos que el valor intrínseco de una comunidad es derivado del de sus miembros y que el Estado es un medio, no un fin. Así, volveremos de la cuestión ética a la metafísica. La misma cuestión metafísica, como veremos, es realmente una cuestión de lógica.

La cuestión que se discute es mucho más amplia que la verdad o falsedad de la filosofía de Hegel; es la cuestión que separa a los amigos del análisis de sus enemigos. Tomemos un ejemplo. Supongamos que digo «Juan es el padre de Jaime». Hegel, y todos los que creen en lo que el mariscal Smuts llama *totalismo*, dirán «Para poder entender esta proporción, tiene usted que saber quiénes son Juan y Jaime. Pero saber quién es Juan es saber todas sus características, pues aislado de ellas no sería distinguible de ningún otro. Pero todas sus características implican otras personas o cosas. Él está caracterizado por sus relaciones con sus padres, con su mujer, con sus hijos, por si es buen o mal ciudadano y por el país a que pertenece. Todas estas cosas las tiene usted que saber para poder decir que conoce a quien alude la palabra *Juan*. Paso a paso, en su esfuerzo para decir lo que entiende por la palabra *Juan*, se verá impulsado a tener en cuenta todo el Universo, y su proposición original se convertirá en una que le haga decir algo referente al Universo, no respecto a dos personas aisladas, Juan y Jaime».

Todo esto está muy bien, pero reclama una objeción inicial. Si el anterior razonamiento fuera razonable, ¿cómo podía empezar el conocimiento? Conozco muchas proposiciones de la forma «A es el padre

de B», pero no conozco todo el Universo. Si todo conocimiento fuera conocimiento del Universo como un todo, no habría ningún conocimiento. Esto es suficiente para hacernos sospechar un error en alguna parte.

El hecho es que, para usar la palabra *Juan* correcta e inteligentemente, no necesito saberlo *todo* respecto a Juan, sino sólo conocerle. Sin duda, él tiene relaciones, próximas o remotas, con todo lo del Universo, pero se puede hablar de él verdaderamente sin tenerlas en cuenta, excepto las que son objeto directo de lo que se dice. Él puede ser el padre de Juana así como de Jaime, pero no es necesario para mí saber esto, para saber que es el padre de Jaime. Si Hegel tuviera razón, no podríamos declarar plenamente lo que se da a entender con «Juan es el padre de Jaime» sin mencionar a Juana; deberíamos decir: «Juan, el padre de Juana, es el padre de Jaime». Esto sería todavía inadecuado; tendríamos que seguir mencionando a sus padres y abuelos y todo Quién es Quién. Pero esto nos lleva a absurdos. La posición hegeliana podía exponerse así: «La *palabra* Juan significa todo lo que es verdadero de Juan». Pero, como definición, ésta es circular, puesto que la palabra *Juan* aparece en la frase definitoria. En efecto, si Hegel estuviera en lo cierto, ninguna palabra podría empezar a tener un significado, puesto que necesitaríamos conocer ya los significados de todas las demás palabras, con objeto de expresar todas las propiedades de lo que la palabra designa que, según la teoría, son lo que la palabra significa.

Para exponer la cuestión en forma abstracta: tenemos que distinguir propiedades de diferentes clases. Una cosa puede tener una propiedad que no implique ninguna otra cosa; esto se llama una *cualidad*. O puede tener una propiedad que implique otra cosa; tal propiedad es la de ser casado. O puede tener una que implique otras dos cosas, como la de ser cuñado. Si una cosa determinada tiene cierta colección de cualidades y ninguna otra cosa tiene justamente esta colección de cualidades, entonces puede ser definida como «la cosa que tiene tales y tales cualidades». De la posesión de estas cualidades no puede deducirse, por lógica pura, nada respecto a sus propiedades relacionales. Hegel pensaba que si se sabía lo suficiente de una cosa para distinguirla de todas las demás cosas, entonces todas sus propiedades podían ser inferidas por lógica. Esto era un error y de este error

surgió todo el imponente edificio de su sistema. Esto ilustra una importante verdad, a saber: que cuanto peor es vuestra lógica más interesantes son las consecuencias a que da origen.

CAPÍTULO XXIII

Byron

El siglo XIX, en comparación con el presente, aparece racional, progresivo y satisfecho; sin embargo, las cualidades opuestas de nuestro tiempo las poseyeron muchos de los hombres más notables durante la época del optimismo liberal. Cuando consideramos los hombres, no como artistas o descubridores, ni como simpáticos o antipáticos para nuestro gusto, sino como fuerzas, como causas de cambios en la estructura social, en los juicios de valor o en la actitud intelectual, encontramos que el curso de los acontecimientos en los tiempos recientes ha exigido mucho reajuste en nuestras apreciaciones, haciendo que muchos hombres sean menos importantes de lo que habían parecido y otros mucho más. Entre aquellos cuya importancia es mayor de lo que parecía, Byron merece un alto lugar. En el continente, tal opinión no parecerá sorprendente, pero en el mundo de habla inglesa puede considerarse extraña. Fue en el continente donde Byron tuvo influencia y no es en Inglaterra donde ha de buscarse su progenie espiritual. Para muchos de nosotros, sus versos parecen con frecuencia pobres y su sentimiento a menudo chillón, mas en el extranjero, su manera de sentir y su actitud ante la vida se transmitieron y desarrollaron hasta tener tal difusión que fueron factores de los grandes acontecimientos.

El rebelde aristócrata, cuyo modelo fue Byron en su tiempo, es un tipo muy diferente del cabecilla de una sublevación campesina o proletaria. Los que tienen hambre no necesitan una filosofía complicada para estimular o excusar el descontento, y todo lo de esta especie les parece simplemente un entretenimiento del rico perezoso. Ellos quieren lo que otros tienen, no un

bien metafísico e intangible. Aunque pueden predicar el amor cristiano, como los rebeldes comunistas medievales, sus verdaderas razones para hacerlo son muy simples: la falta de este amor en el rico y poderoso causa los sufrimientos del pobre, y la presencia de este amor entre los compañeros de rebelión se considera esencial para el éxito. Pero la experiencia de la lucha lleva a desesperar del poder del amor, quedando el odio puro como fuerza impulsora. Un rebelde de este tipo, si, como Marx, inventa una filosofía, inventa una solamente destinada a demostrar la victoria final de su partido, no una filosofía interesada por los valores. Sus valores siguen siendo primitivos: lo bueno es tener bastante que comer, lo demás son palabras. Ningún hombre hambriento es probable que hable de otro modo.

El rebelde aristócrata, como tiene bastante que comer, tiene que tener otras causas de descontento. No incluyo entre los rebeldes los simples cabecillas de las facciones que se hallan temporalmente fuera del Poder; sólo incluyo a los hombres cuya filosofía requiere algún cambio mayor que su propio éxito personal. Puede ser que el afán de poder sea la fuente subterránea de su descontento, pero en su pensamiento consciente hay una crítica del Gobierno del mundo que, cuando es bastante profunda, adopta la forma de una autoafirmación cósmica de tipo titánico o, en los que conservan alguna superstición, de satanismo. Ambos se han de encontrar en Byron. Ambos, debido en gran parte a hombres en quienes influyó, se hicieron frecuentes en grandes sectores de la sociedad que difícilmente podía considerarse aristocrática. La filosofía aristocrática de la rebelión, creciendo, desarrollándose y cambiando al aproximarse a la madurez, ha inspirado una larga serie de movimientos revolucionarios, desde los carbonarios, después de la caída de Napoleón, hasta el golpe de Hitler en 1933; y en cada etapa ha inspirado una correspondiente manera de pensar y de sentir entre los intelectuales y artistas.

Es obvio que un aristócrata no se convierte en un rebelde a menos que su temperamento y circunstancias sean en algún modo peculiares. Las circunstancias de Byron fueron muy peculiares. Sus primeros recuerdos eran de querellas entre sus padres; su madre era una mujer a quien él temía por su crueldad y despreciaba por su vulgaridad; su aya combinaba la

perversión con la teología calvinista más estricta; su cojera le llenaba de vergüenza y le impidió ser uno de tantos en la escuela. A los diez años, después de vivir en la pobreza, se encontró de pronto con que era lord y propietario de Newstead. Su tío-abuelo el «malvado lord» de quien heredó, había matado a un hombre en duelo hacía treinta y tres años y había sido condenado al ostracismo por sus vecinos desde entonces. Los Byron habían sido una familia sin ley y los Gordon, los antepasados de su madre, aún más. Después de la suciedad de una calle apartada de Aberdeen, el muchacho sintió una alegría natural al verse con su título y con su abadía y estaba dispuesto a adoptar el carácter de sus antepasados en gratitud a sus tierras. Y si, en años recientes, la belicosidad de los mismos les había traído perturbaciones, él sabía que siglos atrás les había traído el renombre. Uno de sus primeros poemas, «Al dejar la abadía de Newstead», relata sus emociones de esta época, que son de admiración por sus antepasados que combatieron en las cruzadas, en Crecy y en Marston Moor. Termina con la pía resolución:

> Como vosotros vivirá, o como vosotros morirá:
> Cuando muera, que pueda mezclar su polvo con el vuestro.

Éste no es el estilo de un rebelde, pero insinúa a *Childe Harold*, el moderno par que imita a los barones medievales. Como un estudiante sin grado alguno, cuando por primera vez tuvo una renta propia, escribió que se sentía tan independiente como «un príncipe alemán que acuña su propia moneda, o como un jefe cherokee que no acuña ninguna moneda, pero que goza de lo que es más precioso: la libertad. Hablo con embeleso de esa diosa porque mi amable mamá fue tan despótica». Más tarde escribió muchos versos nobles en elogio de la libertad, pero debe entenderse que la libertad, que elogiaba, era la de un príncipe alemán o la de un jefe cherokee; no la del tipo inferior, que pueden gozar los ordinarios mortales.

A pesar de su linaje y de su título, sus deudos aristocráticos le esquivaban, haciéndole sentir que socialmente no pertenecía a su sociedad. A su madre la miraban con intenso desagrado y a él le miraban con recelo. Él sabía que ella era vulgar y temía oscuramente un defecto semejante en sí

mismo. De aquí surgió esa mezcla peculiar de esnobismo y rebeldía que le caracterizaba. Si no podía ser un *gentleman* en el estilo moderno, sería un atrevido barón en el estilo de sus antepasados cruzados, o quizá en el estilo más feroz, pero más romántico todavía, de los jefes gibelinos, malditos de Dios y del Hombre cuando marchaban altaneros a una espléndida decadencia. Los romances y las historias medievales eran sus libros de etiqueta. Pecaba como los Hohenstaufen y, como los cruzados, moría combatiendo a los mahometanos.

Su timidez y el sentimiento de desamparo le hicieron buscar el consuelo en los lances amorosos, pero como inconscientemente buscaba una madre más que una amante, todas le desilusionaron, excepto Augusta. El calvinismo, que nunca abandonó —a Shelley, en 1816, le dice, describiéndose, que es «metodista, calvinista, agustiniano»—, le hizo sentir que su modo de vida era perverso. Pero la perversión, se dice a sí mismo, era una maldición hereditaria en su sangre, un destino malo al que estaba predestinado por el Todopoderoso. Si ése era realmente su caso, como él *tiene* que ser notable, sería notable como pecador, y cometería transgresiones que rebasarían el valor de los libertinos a la moda, a quienes deseaba despreciar. Amó sinceramente a Augusta porque era de su sangre —de la raza ismaelita de los Byron— y también, más simplemente, porque ésta tenía una hermana mayor que se preocupaba amablemente del diario bienestar de Byron. Mas esto no era todo lo que ella tenía que ofrecerle. Con su sencillez y su agradable carácter, se convirtió en el medio de proporcionarle el más encantador y enorgullecedor remordimiento. Así podía sentirse el igual de los mayores pecadores: el par de Manfredo, de Caín, casi del mismo Satán. El calvinista, el aristócrata y el rebelde se sentían todos igualmente satisfechos, y lo mismo el amante romántico, cuyo corazón se sintió roto con la pérdida del único ser terreno capaz aún de suscitar en él las suaves emociones de la piedad y del amor.

Byron, aunque se sentía el igual de Satán, nunca se aventuró del todo a ponerse en el lugar de Dios. Este siguiente paso en el desarrollo del orgullo fue dado por Nietzsche, quien dice: «Si hubiera dioses, ¿cómo iba yo a soportar el no ser Dios? *Por consiguiente*, no hay dioses». Obsérvese la

premisa suprimida de este silogismo: «Todo lo que humille mi orgullo tiene que considerarse falso». Nietzsche, como Byron, e incluso en un grado más alto, tenía una educación piadosa, pero poseedor de un intelecto mejor, halló una salida mejor que el satanismo. No obstante, continuó mirando con mucha simpatía a Byron. Dice: «La tragedia es que no podemos creer los dogmas de la religión y de la metafísica si tenemos los métodos estrictos de la verdad en el corazón y en la cabeza, mas por otra parte, el desarrollo de la humanidad nos ha hecho tan dolorosamente sensitivos que necesitamos el tipo más elevado de medios de salvación y de consuelo: de donde surge el peligro de que el hombre pueda morir desangrado por la verdad que reconoce. Byron expresa esto en versos inmortales:

> La pena es conocimiento: los que saben más
> tienen que deplorar más la verdad fatal;
> el Árbol de la Ciencia no es el de la Vida».

A veces, aunque raramente, Byron se aproxima más al punto de vista de Nietzsche. Pero en general, la teoría ética de Byron, como cosa opuesta a su práctica, se mantiene en una línea estrictamente convencional.

El hombre grande, para Nietzsche, es divino; para Byron, usualmente, un titán en guerra consigo mismo. Sin embargo, a veces describe a un sabio no muy diferente de Zaratustra —el *Corsario*, en sus tratos con sus seguidores,

> Aún inclina sus almas con ese imperioso arte
> que fascina, guía, aunque hiela al corazón vulgar.

Y este mismo héroe «odiaba demasiado al hombre para sentir remordimiento». Una nota nos asegura que el *Corsario* está realmente en la naturaleza humana, puesto que rasgos similares se encuentran en Genserico, rey de los vándalos; en Ezzelino, el tirano gibelino, y en cierto pirata de Luisiana.

Byron no tuvo que reducirse al Levante y a la Edad Media en su busca de héroes, pues no fue difícil investir a Napoleón con un ropaje romántico. La influencia de Napoleón en la imaginación de la Europa del siglo XIX fue muy profunda; inspiró a Clausewitz, a Stendhal, a Heine, el pensamiento de

Fichte y Nietzsche y los actos de los patriotas italianos. Su fantasma se pasea por la época, único Poder bastante fuerte para enfrentarse con el industrialismo y el comercio, vertiendo desprecio sobre el pacifismo y los tenderos. *La guerra y la paz*, de Tolstoi, es un intento para exorcizar el espectro, pero resultó vano, pues éste no ha sido nunca tan poderoso como hoy.

Durante los Cien Días, Byron proclamó su deseo de que Napoleón triunfara, y cuando supo lo de Waterloo, exclamó: «Lo siento terriblemente». Sólo una vez, y por un momento, se volvió contra su héroe: en 1814, cuando (así creía él) el suicidio hubiera sido más decoroso que la abdicación. En este momento buscó consuelo en la virtud de Washington, pero el retorno de la isla de Elba hizo que este esfuerzo no fuera ya necesario. En Francia, cuando murió Byron, «se hizo observar en muchos periódicos que los dos hombres más grandes del siglo, Napoleón y Byron, habían desaparecido casi al mismo tiempo».[8] Carlyle, que en un tiempo consideró a Byron «el espíritu más noble de Europa» y sintió como si hubiera «perdido a un hermano», prefirió luego a Goethe, pero todavía emparejaba a Byron con Napoleón:

«Para vuestros más nobles espíritus, la publicación de alguna de estas obras de arte, en uno u otro idioma, se convierte casi en una necesidad. Pues ¿qué es propiamente, sino un altercado con el diablo, antes de empezar honestamente a combatirle? Vuestro Byron publica sus *Cuitas de lord George*, en verso y prosa, y de otros muchos modos; vuestro Bonaparte presenta su ópera de las *Cuitas de Napoleón*, en un estilo todo él estupendo; con música de cañonazos y gritos de espanto de todo un mundo; sus candilejas son los resplandores del incendio; su ritmo y sus recitados son el pisar de sus huestes en tropel y el sonido de las ciudades conquistadas».[9]

Es verdad que tres capítulos después, da la enfática orden: «Cierra tu *Byron*; abre tu *Goethe*». Pero Byron estaba en su sangre, mientras Goethe siguió siendo una aspiración.

Para Carlyle, Goethe y Byron eran antítesis; para Alfredo de Musset, eran cómplices en la perversa obra de verter el veneno de la melancolía en la alegre alma gala. La mayoría de los jóvenes franceses de esa época sólo

conocieron a Goethe, a lo que parece, a través de *Las cuitas de Werther*, y de ningún modo como el olímpico. Musset censuraba a Byron por no haberse consolado con el Adriático y la condesa Guiccioli —erróneamente, pues, luego de haberla conocido, no escribió más *Manfredos*—. Pero *Don Juan* fue tan poco leído en Francia como la más alegre poesía de Goethe. A pesar de Musset, muchos poetas franceses, desde entonces, han hallado en la infelicidad byroniana el mejor motivo para sus versos.

Para Musset, sólo después de Napoleón, fueron Byron y Goethe los mayores genios del siglo. Nacido en 1810, Musset pertenecía a la generación de los que describe como *conçus entre deux batailles*, en una evocación lírica de las glorias y desastres del imperio. En Alemania el sentimiento respecto a Napoleón estaba más dividido. Había los que, como Heine, le veían como el poderoso misionero del liberalismo, el destructor de la servidumbre, el enemigo de la legitimidad, el hombre que hacía temblar a los principados hereditarios; había otros que veían en él al Anticristo, al presunto destructor de la noble nación alemana, al antimoralista que había demostrado de una vez para siempre que la virtud teutónica sólo podía preservarse con el odio inquebrantable a Francia. Bismarck efectuó una síntesis: Napoleón seguía siendo el Anticristo, pero un Anticristo que había que imitar y no meramente aborrecer. Nietzsche, que aceptaba el compromiso, observó con regocijo de vampiro que llegaba la edad clásica de la guerra y que debíamos esta bendición, no a la Revolución francesa, sino a Napoleón. Y de este modo, el nacionalismo, el satanismo y el culto a los héroes, el legado de Byron, pasó a formar parte de la compleja alma de Alemania.

Byron no es suave, sino violento como un trueno. Lo que dice de Rousseau es aplicable a él mismo. Rousseau era, dice:

> El que arrojó
> el hechizo sobre la pasión, y del dolor
> extrajo una elocuencia abrumadora…
> No obstante, supo
> cómo hacer bella la locura y arrojar
> sobre hechos y pensamientos errados un celeste matiz.

Pero hay una profunda diferencia entre los dos hombres. Rousseau es patético; Byron es feroz; la timidez de Rousseau es notoria, la de Byron está oculta; Rousseau admira la virtud siempre que sea sencilla, mientras que Byron admira el pecado con tal que sea elemental. La diferencia, aunque sea sólo la que hay entre dos estadios de la rebelión de los instintos antisociales, es importante, y muestra la dirección en que va desarrollándose el movimiento.

El romanticismo de Byron, preciso es confesarlo, era sólo sincero a medias. A veces decía que la poesía de Pope era mejor que la suya, pero este juicio, también, era probablemente sólo lo que pensaba de ciertos aspectos. El mundo ha insistido en simplificarlo, omitiendo el elemento de *pose* en su desesperación cósmica y en su declarado desprecio por la humanidad. Como muchos otros hombres eminentes, fue más importante como mito que como lo que realmente era. Como mito, su importancia, especialmente en el continente, fue enorme.

CAPÍTULO XXIV

Schopenhauer

Schopenhauer (1788-1860) es, en muchos aspectos, peculiar entre los filósofos. Es pesimista, mientras casi todos los demás son optimistas en algún sentido. No es plenamente académico, como Kant y Hegel, ni se halla completamente fuera de la tradición académica. Siente aversión por el cristianismo, prefiriendo las religiones de la India, el hinduismo a la par que el budismo. Es un hombre de amplia cultura, con tanto interés por el arte como por la moral. Se halla libre, de modo inusitado, del nacionalismo, y se halla tan a gusto con escritores ingleses y franceses como con los de su país. Su llamamiento se ha dirigido siempre menos a los filósofos profesionales que a los artistas y literatos que andan en busca de una filosofía en que poder creer. Comenzó esa acentuación de la voluntad que es característica de mucha filosofía de los siglos XIX y XX; pero para él, la voluntad, aunque fundamental metafísicamente, es un mal moralmente —una oposición sólo posible para un pesimista—. Reconoce tres fuentes de su filosofía: Kant, Platón y los Upanishads. Pero no creo que deba a Platón tanto como él piensa. Su actitud tiene cierta temperamental afinidad con la de la época helenística; es fatigado y valetudinario, estima la paz más que la victoria y el quietismo más que los intentos de reforma, que considera inevitablemente vanos.

Sus padres pertenecían a destacadas familias de comerciantes de Danzig, donde nació. Su padre era volteriano; consideraba a Inglaterra como la tierra de la libertad y de la inteligencia. En común con la mayoría de los ciudadanos principales de Danzig, odiaba las intromisiones de Prusia

en la independencia de la ciudad libre y se indignó cuando fue incorporada a Prusia en 1793; tanto se indignó, que se trasladó a Hamburgo, con considerable pérdida pecuniaria. Schopenhauer vivió allí con su padre desde 1793 a 1797; luego pasó dos años en París, al cabo de los cuales su padre sintió la satisfacción de ver que su hijo casi había olvidado el alemán. En 1803 se le envió a un colegio de internos en Inglaterra, donde odió la gazmoñería y la hipocresía. Dos años después, para complacer a su padre, entró de empleado en una casa comercial de Hamburgo, pero detestaba la perspectiva de una carrera comercial y anhelaba una vida literaria y académica. Esto se hizo posible con la muerte de su padre, probablemente por suicidio; su madre se mostró propicia a que abandonara el comercio por el colegio y la universidad. Podía suponerse que, en consecuencia, él la preferiría a su padre, pero sucedió lo contrario; no quería a su madre y conservó un afectuoso recuerdo de su padre.

La madre de Schopenhauer era una dama de aspiraciones literarias, que se estableció en Weimar dos semanas antes de la batalla de Jena. Allí abrió un salón literario, escribió libros y gozó de la amistad de los hombres de cultura. Sentía poco afecto por su hijo y hacía una crítica dura de sus defectos. Le daba consejos contra la ampulosidad y el sentimentalismo vacío; él se sentía molesto con los galanteos de ella. Al llegar a la mayoría de edad heredó una modesta renta; después de ello, él y su madre se hicieron más incompatibles cada día. Su mala opinión de las mujeres se debe, sin duda, al menos en parte, a sus desavenencias con su madre.

Ya en Hamburgo había caído bajo la influencia de los románticos, especialmente Tieck, Novalis y Hoffmann, de los que aprendió a admirar a Grecia y a menospreciar los elementos hebreos del cristianismo. Otro romántico, Friedrich Schlegel, le confirmó en su admiración por la filosofía india. Cuando llegó a la mayoría de edad (1809) fue a la Universidad de Göttingen, donde aprendió a admirar a Kant. Dos años después fue a Berlín, donde se dedicó principalmente al estudio de la ciencia; oyó a Fichte, pero le despreció. Permaneció indiferente a la agitación producida por la guerra de liberación. En 1819, fue *Privatdozent* en Berlín, y tuvo la presunción de poner sus clases a la misma hora que las de Hegel; no habiendo logrado

seducir a los oyentes de Hegel, pronto dejó sus conferencias. Por último, llevó la vida de un solterón en Dresde. Tenía un perro de lanas llamado *Atma* (el alma del mundo), paseaba dos horas al día, se fumaba una gran pipa, leía el *Times* de Londres y empleaba corresponsales para que le recogiesen pruebas de su fama. Era antidemócrata y odiaba la revolución de 1848; creía en el espiritualismo y en la magia; en su gabinete tenía un busto de Kant y un Buda de bronce. En su modo de vivir trató de imitar a Kant, excepto en lo de levantarse temprano.

Su obra principal, *El mundo como voluntad y como representación*, se publicó a finales de 1818. La consideraba de gran importancia y llegó hasta decir que algunos párrafos habían sido dictados por el Espíritu Santo. Con gran mortificación suya cayó en el vacío. En 1844, convenció al editor para que publicara una segunda edición; pero tardó dos años más en empezar a recibir algo del reconocimiento que anhelaba.

El sistema de Schopenhauer es una adaptación del de Kant, pero destaca aspectos de la *Crítica* totalmente distintos de los destacados por Fichte o Hegel. Éstos se desembarazaron de la cosa-en-sí, haciendo de tal manera el conocimiento metafísicamente fundamental. Schopenhauer retuvo la cosa-en-sí, pero la identificó con la voluntad. Sostenía que lo que aparece ante la percepción como mi cuerpo es realmente mi voluntad. Había más que decir respecto a esta tesis como desarrollo de la tesis kantiana, de lo que muchos kantianos estaban dispuestos a reconocer. Kant había mantenido que un estudio de la ley moral puede llevarnos detrás de los fenómenos y darnos un conocimiento que la percepción sensorial no puede darnos; también sostenía que la ley moral está esencialmente vinculada con la voluntad. La diferencia entre un hombre bueno y un hombre malo es, para Kant, una diferencia en el mundo de las cosas-en-sí y, también, una diferencia en cuanto a las voliciones. Se sigue de esto que, para Kant, las voliciones tienen que pertenecer al mundo real, no al mundo de los fenómenos. El fenómeno correspondiente a una volición es un movimiento corporal; por esto es por lo que, según Schopenhauer, el cuerpo es la apariencia de aquello de que la voluntad es la realidad.

Pero la voluntad, que se halla detrás de los fenómenos, no puede consistir en una cantidad de voliciones diferentes. El tiempo y el espacio, según Kant —y en esto coincide con él Schopenhauer—, pertenecen solamente a los fenómenos; la cosa-en-sí no está en el espacio ni en el tiempo. Por lo tanto, mi voluntad, en el sentido en que es real, no puede estar fechada, ni puede estar compuesta de actos de voluntad separados, porque son el espacio y el tiempo los que resultan la fuente de la pluralidad —el «principio de individualización», para usar la frase escolástica que prefiere Schopenhauer—. Mi voluntad, por consiguiente, es una e intemporal. Aún más, debe ser identificada con la voluntad de todo el Universo; mi separación es una ilusión, resultante de mi aparato subjetivo de percepción espacio-temporal. Lo que es real es una vasta voluntad, que se muestra en todo el curso de la Naturaleza, tanto en la animada como en la inanimada.

Hasta aquí, podía esperarse que Schopenhauer identificara su voluntad cósmica con Dios y enseñara una doctrina panteísta no distinta de la de Spinoza, en la que la virtud consistiría en la conformidad con la voluntad divina. Pero en este punto, su pesimismo lleva a un desarrollo diferente. La voluntad cósmica es perversa; la voluntad, en conjunto, es perversa o, en todo caso, es la fuente de todo nuestro sufrimiento sin límites. El sufrimiento es esencial a toda vida y aumenta con todo aumento del saber. La voluntad no tiene ningún fin determinado, que si se lograra, trajera el contento. Aunque la muerte debe vencer al fin, perseguimos nuestros vanos empeños «lo mismo que soplamos una pompa de jabón todo lo más posible, aunque sabemos perfectamente que estallará». La felicidad no existe, pues un deseo no colmado causa pena y el logro sólo produce saciedad. El instinto incita a los hombres a la procreación, lo que trae a la existencia nuevas ocasiones de sufrimiento y muerte; por esto va asociada la vergüenza con el acto sexual. El suicidio es inútil; la doctrina de la transmigración, aunque no sea literalmente verdadera, trae la verdad en la forma de mito.

Todo esto es muy triste, pero hay un modo de eludirlo y fue descubierto en la India.

El mejor de los mitos es el del nirvana (que Schopenhauer interpreta como una extinción). Esto, admite, es contrario a la doctrina cristiana, pero «la antigua sabiduría de la raza humana no será desplazada por lo que haya ocurrido en Galilea». La causa del sufrimiento es la intensidad de la voluntad; cuanto menos ejercitemos la voluntad, menos sufriremos. Y aquí el conocimiento se vuelve útil después de todo, siempre que sea conocimiento de cierta clase. La distinción entre un hombre y otro es parte del mundo fenoménico y desaparece cuando el mundo es visto de verdad. Para el hombre bueno, el velo de Maya (ilusión) se ha hecho transparente; ve que todas las cosas son una y que distinción entre él y otro es sólo aparente. Alcanza esta visión por el amor, que es siempre simpatía, y tiene que ver con el dolor de los demás. Cuando el velo de Maya ha sido levantado, un hombre carga con el sufrimiento de todo el mundo. En el hombre bueno, el conocimiento del todo aquieta toda volición; su voluntad se aparta de la vida y niega su propia naturaleza. «Surge dentro de él un horror a la Naturaleza de la que es una expresión su propia existencia fenoménica, el núcleo y la naturaleza íntima de ese mundo que se reconoce está lleno de miseria».

De aquí es llevado Schopenhauer a un completo acuerdo, por lo menos en lo relativo a la práctica, con el misticismo ascético. Eckhart y Angelo Silesio son mejores que el Nuevo Testamento. Hay algunas cosas buenas en el cristianismo ortodoxo, especialmente la doctrina del pecado original según es predicada, contra «el vulgar pelagianismo», por San Agustín y Lutero, pero los Evangelios son tristemente deficientes en metafísica. El budismo, dice, es la religión más elevada, y sus doctrinas morales son ortodoxas en toda Asia, salvo donde prevalece la «detestable doctrina del Islam».

El hombre bueno practicará la castidad absoluta, la pobreza voluntaria, el ayuno y la mortificación. En todo tratará de doblegar su voluntad individual. Pero no lo hace, como los místicos occidentales, para lograr la armonía con Dios; no se busca ningún bien positivo. El bien buscado es total y enteramente negativo:

«Debemos desterrar la oscura impresión de esa nada que discernimos detrás de toda virtud y santidad como la meta final, y que tememos lo mismo que los niños temen la oscuridad; no debemos siquiera eludirlo como los indios, con mitos y palabras sin sentido, tales como la reabsorción en Brahma, o el nirvana de los budistas. Más bien debemos reconocer libremente que, cuanto queda después de la entera abolición de la voluntad, es para todos los que aún están llenos de voluntad, ciertamente nada; mas inversamente, para aquellos en quienes la voluntad se ha vuelto y se ha negado a sí misma, este mundo nuestro, que es tan real, con todos sus soles y vías lácteas, es nada».

Hay una vaga insinuación aquí de que el santo ve algo positivo que otros hombres no ven, pero no hay en ninguna parte una indicación respecto a lo que es esto, y me parece que la insinuación es puramente retórica. «El mundo y todos sus fenómenos —dice Schopenhauer— son solamente la objetivación de la voluntad. Con la supresión de la voluntad, todos estos fenómenos quedan abolidos también; esa tensión y esfuerzo constantes sin fin y sin descanso en todos los grados de la objetividad en los que, y gracias a los que, el mundo consiste; las múltiples formas que se suceden en graduaciones; toda la manifestación de la voluntad y, finalmente, todas las formas universales de esta manifestación, tiempo y espacio, y también su última forma fundamental, sujeto y objeto; todas son abolidas. Ninguna voluntad: ninguna idea, ningún mundo. Ante nosotros, hay ciertamente sólo la nada».

No podemos interpretar esto de otro modo sino significando que el fin de los santos es llegar lo más aproximadamente posible a la no-existencia, la cual, por alguna razón nunca explicada claramente, no pueden lograr por medio del suicidio. Por qué es preferible el santo a uno que esté siempre borracho, no es fácil de averiguar; quizá Schopenhauer pensaba que los momentos de sobriedad estaban destinados a ser tristemente frecuentes.

El evangelio schopenhaueriano de la resignación no es muy consistente ni muy sincero. Los místicos a quienes apela creían en la contemplación; en la Visión Beatífica había de lograrse el tipo más profundo de conocimiento, y esta clase de conocimiento era el supremo bien. Desde Parménides, el

conocimiento engañoso de la apariencia fue contrastado con otro tipo de conocimiento, no con algo de una clase totalmente distinta. El cristianismo enseña que en el *conocimiento* de Dios estriba nuestra vida eterna. Pero Schopenhauer no tiene que ver con nada de esto. Está de acuerdo en que lo que comúnmente pasa por conocimiento pertenece al reino de Maya, pero, cuando atravesamos el velo, contemplamos, no a Dios, sino a Satán, la omnipotente voluntad perversa, perpetuamente ocupada en tejer una red de sufrimiento para mortificación de sus criaturas. Aterrorizado por la Visión Diabólica, el sabio grita: «¡Atrás!», y busca refugio en el no-ser. Es un insulto a los místicos suponerlos creyentes de esta mitología. Y la insinuación de que, sin lograr una completa no-existencia, puede el sabio alcanzar, sin embargo, una vida de algún valor, no es posible reconciliarla con el pesimismo de Schopenhauer. Mientras el sabio existe, existe porque conserva la voluntad, que es el mal. Puede disminuir la cantidad de mal debilitando su voluntad, pero no puede adquirir nunca un bien positivo.

Tampoco es sincera esta doctrina, si hemos de juzgarla por la vida de Schopenhauer. Habitualmente comía bien, en un buen restaurante; tuvo muchos lances amorosos triviales, sensuales, pero no apasionados; era excesivamente quisquilloso y de una avaricia insólita. En esta ocasión se sintió molesto con una vieja costurera que estaba hablando con una amiga por fuera de la puerta de su departamento. La arrojó escaleras abajo, causándole una lesión perpetua. Ésta obtuvo una sentencia que lo condenaba a pagarle cierta suma (15 táleros) cada trimestre, mientras viviera. Cuando, al cabo murió, después de veinte años de cobrar la indemnización, el filósofo anotó en su cuaderno: *Obit anus, abit onus*.[10] Es difícil encontrar en su vida muestras de ninguna virtud, excepto la benevolencia para los animales, que llevaba hasta el extremo de oponerse a la vivisección con fines científicos. En todos los demás aspectos era completamente egoísta. Es difícil de creer que un hombre que estuviera profundamente convencido de la virtud del ascetismo y de la resignación no hubiera hecho ningún intento para llevar sus convicciones a la práctica.

Históricamente, hay dos cosas importantes en Schopenhauer: su pesimismo y su doctrina de que la voluntad es superior al conocimiento. Su

pesimismo hizo posible que los hombres se aficionaran a la filosofía sin tener que persuadirse de que todo el mal puede ser explicado y en este sentido, como antídoto, fue útil. Desde un punto de vista científico, tanto el pesimismo como el optimismo son objetables: el optimismo supone, o intenta probar, que el Universo existe para darnos placer, y el pesimismo afirma que existe para producirnos daño. Científicamente, no hay ninguna prueba de que tenga una intención ni la otra. La creencia en el pesimismo o en el optimismo es una cuestión de temperamento, no de razón, pero el temperamento optimista ha sido mucho más corriente en los filósofos occidentales. Un representante del partido opuesto, es, por tanto, probable que sea útil al expresar puntos de vista que de otro modo serían pasados por alto.

Más importante que el pesimismo es la doctrina de la primacía de la voluntad. Es obvio que esta doctrina no tiene necesaria conexión lógica con el pesimismo, y los que la han mantenido después de Schopenhauer hallaron frecuentemente en ella una base para el optimismo. En una forma u otra, la doctrina de que la voluntad es superior ha sido mantenida por muchos filósofos modernos, especialmente Nietzsche, Bergson, James y Dewey. Además, ha alcanzado cierta boga fuera de los círculos filosóficos profesionales. Y en la proporción en la que la voluntad ha ascendido en la escala, ha descendido el conocimiento. Éste es, creo yo, el cambio más notable que ha ocurrido en la filosofía en nuestro tiempo. Fue preparado por Rousseau y Kant, pero el primero que lo proclamó en toda su pureza fue Schopenhauer. Por esta razón, a pesar de la inconsecuencia y de cierta superficialidad, su filosofía tiene considerable importancia como una etapa del desenvolvimiento histórico.

CAPÍTULO XXV

Nietzsche

Nietzsche (1844-1900) se consideró a sí mismo, con acierto, como el sucesor de Schopenhauer, al que, sin embargo, es superior en muchos aspectos, particularmente en la solidez y coherencia de su doctrina. La moral oriental de Schopenhauer de la renunciación no parece concordar con su metafísica de la omnipotencia de la voluntad; en Nietzsche, la voluntad tiene primacía ética y metafísica. Nietzsche, aunque profesor, fue un filósofo literario más que académico. No inventó nuevas teorías técnicas en ontología o epistemología; su importancia radica principalmente en la ética y, en segundo lugar, como crítico histórico agudo. Me limitaré casi exclusivamente a su ética y a su crítica de la religión, puesto que éste fue el aspecto de sus escritos que le dio influencia.

Su vida fue sencilla. Su padre era pastor protestante y su educación fue muy piadosa. Se destacó brillantemente en la universidad como clasicista y estudiante de filología, de tal modo que en 1869, antes de haberse graduado, le fue ofrecido un puesto de profesor de filología en Basilea, que aceptó. Su salud no fue nunca buena, y después de varios períodos de permiso por enfermedad se vio obligado a retirarse finalmente en 1879. Después de esto, vivió en sanatorios suizos; en 1888 se volvió loco, siguiendo así hasta su muerte. Tenía una admiración apasionada por Wagner, pero riñó con él, nominalmente por el *Parsifal*, que creía era demasiado cristiano y demasiado lleno de renunciación. Después de la pelea criticó a Wagner ferozmente, llegando incluso a acusarle de judío. Su criterio general continuó siendo, sin embargo, muy semejante al de Wagner en el *Anillo*; el

superhombre de Nietzsche es muy parecido a Siegfried, excepto en que sabe griego. Esto puede parecer extraño, pero la culpa no es mía.

Nietzsche no fue de modo consciente un romántico; efectivamente, critica a menudo a los románticos. Conscientemente, su actitud era helénica, pero sin el componente órfico. Admiraba a los presocráticos, a excepción de Pitágoras. Tiene una estrecha afinidad con Heráclito. El hombre magnánimo de Aristóteles es muy parecido a lo que Nietzsche llama el «hombre noble», pero en lo principal considera a los filósofos griegos, posteriores a Sócrates, inferiores a sus predecesores. No puede perdonarle a Sócrates su origen humilde; le llama *roturier*,[11] y le acusa de corromper a la juventud ateniense noble con un prejuicio moral democrático. Platón, especialmente, es condenado a su gusto por la edificación moral. No obstante, Nietzsche no quiere condenarle del todo y sugiere, para excusarle, que quizá era insincero, y que sólo predicaba la virtud como un medio para que las clases inferiores se mantuvieran en orden. Habla de él en una ocasión como de «un gran Cagliostro». Le gustan Demócrito y Epicuro, pero su afición por el último parece algo ilógica, a menos que sea interpretada realmente como una admiración por Lucrecio.

Como era de esperar, tiene una baja opinión de Kant, al que llama «fanático moral a lo Rousseau».

A pesar de la crítica que hace Nietzsche de los románticos, su actitud debe mucho a ellos; es la del anarquismo aristocrático, como la de Byron, y se sorprende uno al ver que admira a éste. Intenta combinar dos series de valores que no armonizan fácilmente: por un lado, le gustan la rudeza, la guerra y el orgullo aristocrático; por otro, ama la filosofía, la literatura y las artes, especialmente la música. Históricamente, estos valores coexistieron en el Renacimiento; el papa Julio II, peleando por Bolonia y empleando a Miguel Ángel, podía tomarse como la clase de hombre que Nietzsche hubiera deseado ver gobernar a los pueblos. Es natural que se compare a Nietzsche con Maquiavelo, a pesar de las importantes diferencias que hay entre ellos. En cuanto a las diferencias: Maquiavelo fue un hombre de negocios, cuyas opiniones se habían formado en estrecho contacto con los asuntos públicos y estaban en armonía con su época; no era pedantesco ni

sistemático y su filosofía de la política apenas forma un conjunto coherente; Nietzsche, por el contrario, era un profesor, un hombre esencialmente libresco y un filósofo en oposición consciente a lo que parecía ser la línea política y ética dominante en su tiempo. Las semejanzas son, sin embargo, más profundas. La filosofía política de Nietzsche es análoga a la de *El príncipe* (no a la de *Los discursos*), aunque está elaborada y aplicada a un dominio más amplio. Nietzsche y Maquiavelo tienen una moral que apunta al Poder y es deliberadamente anticristiana, aunque Nietzsche es más franco en este aspecto. Lo que César Borgia fue para Maquiavelo, lo fue Napoleón para Nietzsche: un gran hombre derrotado por adversarios minúsculos.

La crítica nietzscheana de las religiones y de las filosofías está dominada enteramente por motivos éticos. Admira ciertas cualidades que cree (quizá con razón) que sólo son posibles en una minoría aristocrática; en su opinión, la mayoría debía ser solamente un medio para la perfección de los pocos y no había de atribuírsele ningún derecho independiente a la felicidad o al bienestar. Alude de modo habitual a los seres humanos ordinarios como los «remendados y chapuceados», y no ve ninguna objeción a sus sufrimientos si son necesarios para la producción de un gran hombre. Así, toda la importancia del período que va desde 1789 a 1815 está compendiada en Napoleón: «La Revolución hizo posible a Napoleón: ésa es su justificación. Debíamos desear el colapso anárquico de toda nuestra civilización si tal recompensa iba a ser su resultado. Napoleón hizo posible el nacionalismo: ésa es la excusa del segundo». Casi todas las más altas esperanzas de este siglo, dice, se deben a Napoleón.

Es aficionado a expresarse paradójicamente y a sorprender a los lectores convencionales. Lo logra empleando las palabras *bien* y *mal* con sus significados ordinarios y diciendo luego que prefiere el *mal* al *bien*. Su libro *Más allá del bien y del mal*, intenta realmente cambiar la opinión del lector sobre lo que es bueno y malo, pero se dedica, salvo algunos momentos, a elogiar lo que es *malo* y a desdeñar lo que es *bueno*. Dice, por ejemplo, que es un error considerar como deber aspirar a la victoria del bien y a la aniquilación del mal; este criterio es inglés y típico de «ese tonto, John

Stuart Mill», por quien siente un desdén especialmente virulento. Dice de él:

«Aborrezco la vulgaridad del hombre cuando dice: “Lo que es lícito para un hombre es lícito para otro”; “No hagas a los otros lo que no quisieras que hicieran contigo”.[12] Tales principios establecerían de buena gana todas las relaciones humanas sobre *la norma del servicio mutuo*, de suerte que cada acción aparecería como el pago de algo que nos han hecho. Esta hipótesis es innoble hasta el último grado: se da por sentado que hay alguna clase de *equivalencia de valor entre mis acciones y las tuyas*».[13]

La verdadera virtud, como cosa opuesta a la convencional, no es para todos, sino que debe seguir siendo la característica de una minoría aristocrática. No es provechosa ni prudente; aísla a su poseedor de los demás hombres; es hostil al orden, y perjudica a los inferiores. Es necesario para los hombres más elevados el hacer la guerra con las masas y resistir a las tendencias democráticas de la época, pues en todas las direcciones la gente mediocre junta las manos para hacerse los dueños. «Todo lo que mima, lo que ablanda, lo que trae al *pueblo* o a la *mujer* a primer plano opera en favor del sufragio universal, es decir, del dominio de los hombres *inferiores*». El seductor fue Rousseau, que hizo a la mujer interesante; luego vinieron Harriet Beecher Stowe y los esclavos; luego los socialistas con su defensa de los trabajadores y del pobre. Todos éstos tienen que ser combatidos.

La moral de Nietzsche no es de indulgencia consigo misma en ningún sentido corriente; cree en la disciplina espartana y en la capacidad de soportar el dolor, lo mismo que en la de causarlo, para fines importantes. Admira la fuerza de voluntad por encima de todo. «Pruebo el *poder de una voluntad* —dice— por la cantidad de resistencia que puede ofrecer y la cantidad de dolor y de mortificación que puede soportar y por la forma de saberlo redundar en beneficio propio; no señalo el mal y el dolor de la existencia con el dedo del reproche, sino más bien mantengo la esperanza de que un día pueda la vida llegar a ser más mala y más llena de sufrimiento de lo que ha sido nunca». Mira la compasión como una debilidad que hay que combatir. «El objeto es alcanzar esa enorme *energía de grandeza* que

puede modelar al hombre del futuro por medio de la disciplina y también por medio de la aniquilación de millones de desharrapados y que pueda, no obstante, evitar el desplomarse ante la vista del sufrimiento creado por ello, de lo que no se ha visto nunca una cosa semejante». Profetizaba con cierto gozo una era de grandes guerras; uno se pregunta si hubiera sido feliz, de haber vivido bastante para ver el cumplimiento de su profecía.

Sin embargo, no es un adorador del Estado; lejos de ello, es un individualista apasionado, un creyente en el héroe. La miseria de toda una nación, dice, tiene menos importancia que el sufrimiento de un gran individuo: «Las desventuras de toda esta pequeña gente no constituyen una suma total, salvo en los sentimientos de los hombres *poderosos*».

Nietzsche no es nacionalista y no muestra una excesiva admiración por Alemania. Necesita una raza gobernante internacional, que sea la dueña de la Tierra: «una nueva aristocracia basada en la más severa auto-disciplina, en la que la voluntad de los hombres de poder filosófico y de los artistas-tiranos quede impresa en miles de años».

Tampoco es decididamente antisemita, aunque cree que Alemania contiene tantos judíos como es capaz de asimilar y que no debe permitirse ninguna nueva influencia de judíos. No le gusta el Nuevo Testamento, pero sí el Viejo, del que habla en términos de la más alta admiración. Haciéndole justicia a Nietzsche, es preciso recalcar que muchos modernos desarrollos, que tienen cierta relación con su criterio ético general, son contrarios a sus opiniones claramente expresadas.

Dos aplicaciones de su ética merecen mención: primero, su desprecio por las mujeres; segundo, su agria crítica del cristianismo.

No se cansa nunca de menospreciar a las mujeres. En su obra seudo-profética *Así hablaba Zaratustra*, dice que las mujeres no son, todavía, capaces de amistad; son aún gatos, o pájaros o, a lo más, vacas. «Los hombres deben ser adiestrados para la guerra y las mujeres para el recreo de los guerreros. Toda otra cosa es tontería». El recreo del guerrero ha de ser de una forma peculiar si hemos de confiarnos en su enfático aforismo sobre este particular: «¿Vas con una mujer? No olvides el látigo».

No siempre es tan feroz, aunque siempre es igualmente desdeñoso. En *La voluntad de Poder* dice: «Nos complacemos en la mujer como quizá la más exquisita, delicada y etérea clase de criatura. ¡Qué gusto es encontrar criaturas que sólo tienen en la cabeza bailes, tonterías y finuras! Ellas han sido siempre la delicia de toda alma varonil tensa y profunda». Sin embargo, incluso estas gracias sólo se encuentran en las mujeres mientras son mantenidas en orden por hombres varoniles; tan pronto logran alguna independencia se vuelven intolerables. «La mujer tiene muchos motivos para avergonzarse; en la mujer hay mucha pedantería, superficialidad, suficiencia, presunciones ridículas, licencia, e indiscreción oculta… que hasta aquí ha sido en realidad mejor refrenada y dominada por el *miedo* al hombre». Así habla en *Más allá del bien y del mal*, donde añade que debíamos considerar a las mujeres como una propiedad, como los orientales. Todo su juicio sobre las mujeres es ofrecido como una verdad axiomática; no está respaldado por pruebas históricas o por su propia experiencia, que, en lo que respecta a las mujeres, casi se redujo a su hermana.

La objeción de Nietzsche contra el cristianismo es que éste dio como resultado la aceptación de lo que él llama «moral de esclavo». Es curioso observar el contraste entre sus argumentos y los de los *philosophes* franceses que precedieron a la Revolución. Éstos sostenían que los dogmas cristianos no eran verdaderos; que el cristianismo enseña la sumisión a lo que se juzga ser la voluntad de Dios, mientras los seres humanos que se respeten no deben inclinarse ante ningún Poder más alto, y que las Iglesias cristianas se han hecho aliadas de los tiranos y ayudan a los enemigos de la democracia a negar la libertad y a continuar oprimiendo al pobre. A Nietzsche no le interesa la verdad metafísica del cristianismo ni de ninguna religión; convencido de que ninguna religión es realmente verdadera, juzga todas las religiones enteramente por sus efectos sociales. Coincide con los *philosophes* en la objeción contra la sumisión a la supuesta voluntad de Dios, pero él la sustituiría por la voluntad de los terrenos «artistas-tiranos». La sumisión es lícita, salvo para los superhombres, pero no la sumisión al Dios cristiano. En cuanto a que las Iglesias cristianas «sean aliadas de los

tiranos y enemigas de la democracia», eso, dice, es el verdadero reverso de la verdad. La Revolución francesa y el socialismo son, según él, esencialmente idénticos en espíritu al cristianismo; a todo ello se opone, y por la misma razón: él no tratará a todos los hombres como iguales en ningún aspecto.

El budismo y el cristianismo, dice, son las dos religiones *nihilistas*, en el sentido de que niegan cualquier diferencia última de valor entre un hombre y otro, pero el budismo es con mucho la menos refutable de las dos. El cristianismo produce la degeneración, está lleno de elementos de decadencia y excrementicios; su fuerza conductora es la rebelión de los desharrapados. Esta rebelión fue iniciada por los judíos y traída al cristianismo por los «santos epilépticos», como San Pablo, que no tenía ninguna honestidad. «El Nuevo Testamento es el evangelio de una especie de hombre completamente *innoble*». El cristianismo es la mentira más fatal y seductora que ha existido jamás. Ningún hombre de nota se ha parecido nunca al ideal cristiano; considérese, por ejemplo, los héroes de las *Vidas* de Plutarco. El cristianismo debe ser condenado por negar el valor del «orgullo, el sentimiento de las distancias, la gran responsabilidad, el humor exuberante, el animalismo espléndido, los instintos de guerra y conquista, la deificación de la pasión, la venganza, la cólera, la voluptuosidad, la aventura, el conocimiento». Todas estas cosas son buenas y todas éstas dice el cristianismo que son malas, afirma Nietzsche.

El cristianismo, continúa, se propone domesticar el corazón del hombre, pero esto es un error. Un animal salvaje tiene cierto esplendor, que pierde cuando se le domestica. Los criminales de Dostoiewski eran mejores que él, porque tenían más respeto por sí mismos. A Nietzsche le dan náuseas el arrepentimiento y la redención, lo que califica de *folie circulaire*. Es difícil librarnos de este modo de pensar respecto a la conducta humana: «somos herederos de la vivisección de la conciencia y la auto-crucifixión de dos mil años». Hay un pasaje muy elocuente acerca de Pascal, que merece ser citado, porque muestra del modo más perfecto la objeción de Nietzsche al cristianismo: «¿Qué es lo que combatimos en el cristianismo? Su aspiración a destruir a los fuertes, a quebrantar su espíritu, a explotar sus momentos de

cansancio y debilidad, a convertir su orgullosa seguridad en preocupación y ansiedad; porque sabe envenenar los instintos más nobles e infectarlos con la enfermedad hasta que su fortaleza, su voluntad de Poder, se vuelven hacia dentro, contra sí mismos —hasta que los fuertes perezcan por su excesivo desprecio de sí mismos y su propia inmolación: esa horrenda forma de perecer, de la que Pascal es el ejemplo más famoso».

En el lugar del santo cristiano desea ver Nietzsche lo que llama el hombre *noble*, no, desde luego, como tipo universal, sino como aristócrata gobernante. El hombre *noble* será capaz de crueldad y, en ocasiones, de lo que vulgarmente se considera como crimen; sólo reconocerá deberes respecto a sus iguales. Protegerá a los artistas y a los poetas y a todos los que lleguen a ser maestros de alguna pericia, y los hará miembros de un orden más alto que el de quienes sólo sepan cómo se hace algo. Del ejemplo de los guerreros aprenderá a asociar la muerte con los intereses por los que se combate; a sacrificar el número y a tomar su causa suficientemente en serio para no ahorrar hombres; a practicar una disciplina inexorable, y a permitirse la violencia y la astucia en la guerra. Reconocerá el papel desempeñado por la crueldad en la perfección aristocrática: «casi todo lo que llamamos *alta cultura* está basado en la espiritualización e intensificación de la *crueldad*». El hombre *noble* es, esencialmente, la encarnación de la voluntad de Poder.

¿Qué pensar de las doctrinas de Nietzsche? ¿Hasta qué punto son ciertas? ¿Son útiles en algún grado? ¿Hay en ellas algo objetivo o son meras fantasías de Poder de un inválido?

Es innegable que Nietzsche ha tenido una gran influencia, no entre los filósofos técnicos, sino entre las personas de cultura literaria y artística. Debe reconocerse también que sus profecías en cuanto al futuro han resultado, hasta ahora, más próximas a la verdad que las de los liberales y socialistas. *Si* él es un mero síntoma de enfermedad, ésta tiene que estar muy extendida en el mundo moderno.

No obstante, hay mucho en él que debe ser descartado como meramente megalomaniaco. Hablando de Spinoza, dice: «¡Cuánta timidez y vulnerabilidad revela esta máscara de un solitario achacoso!». Exactamente

lo mismo puede decirse de él, con menos repugnancia, puesto que él no ha vacilado en decirlo de Spinoza. Es obvio que en sus sueños es un guerrero, no un profesor; todos los hombres que admiraba eran militares. Su opinión de las mujeres, como la de todos los hombres, es una objetivación de su propia emoción respecto a ellas, que es claramente una sensación de temor. «No olvides tu látigo», pero de cada diez mujeres, nueve le hubieran arrebatado el látigo, y él lo sabía, por lo que se apartaba de ellas, curando su vanidad herida con observaciones desagradables.

Condena el amor cristiano porque lo considera un producto del temor: Yo temo que mi vecino me haga daño y por eso le aseguro que le amo. Si yo fuera más fuerte y más audaz, mostraría abiertamente el desprecio que, sin duda, siento hacia él. No se le ocurre a Nietzsche la posibilidad de que un hombre sienta de verdad un amor universal, notoriamente porque él mismo siente casi universal odio y temor, que trata de disimular con una indiferencia altiva. Su hombre *noble* —que es él mismo en sueños— es un ser totalmente desprovisto de simpatía, rudo, astuto, cruel, preocupado sólo de su propio Poder. El rey Lear, en el límite de la locura, dice:

> Haré tales cosas
> —no sé todavía cuáles— pero serán
> el terror de la Tierra.

Ésta es la filosofía de Nietzsche en una palabra.

No se le ocurrió nunca a Nietzsche pensar que el afán de Poder, con que adorna a su superhombre, es un producto del temor. Los que no temen a sus vecinos no ven la necesidad de tiranizarlos. Los hombres que han vencido al miedo no tienen la cualidad frenética del «artista-tirano» de Nietzsche. Nerón, que trata de gozar de la música y de los asesinatos, mientras su corazón está lleno del temor de la inevitable revolución del palacio. No negaré que, en parte como resultado de su doctrina, el mundo real se ha convertido en algo muy parecido a una pesadilla, pero eso no la hace menos horrible.

Hay que reconocer que se da cierto tipo de moral cristiana al que puede aplicarse la severa crítica nietzscheana. Pascal y Dostoiewski —sus propios

ejemplos— tienen algo abyecto en su virtud. Pascal sacrificó su magnífico talento matemático a su Dios, atribuyéndole por tanto una barbaridad que era una ampliación cósmica de sus enfermizas torturas mentales. Dostoiewski no sabía qué hacer con el *orgullo*; pecaría para arrepentirse y gozar del deleite de la confesión. No voy a discutir la cuestión de hasta qué punto pueden atribuirse justamente al cristianismo tales aberraciones, pero admito que coincido con Nietzsche en considerar despreciable la postración de Dostoiewski. Cierta rectitud y orgullo y hasta cierta afirmación de sí mismo son, he de admitirlo, elementos del mejor carácter; ninguna virtud que tenga sus raíces en el temor debe admirarse mucho.

Hay dos clases de santos: el santo por naturaleza y el santo por temor. El primero tiene un amor espontáneo a la humanidad; hace el bien porque el hacerlo lo hace feliz. El santo por temor, como el hombre que se abstiene de robar sólo por miedo a la policía, sería un malvado si no se viera refrenado por el pensamiento de los fuegos del infierno y por la venganza del prójimo. Nietzsche sólo puede imaginar esta clase de santo; se siente tan lleno de temor y de odio que el amor espontáneo a la humanidad le parece imposible. Nunca ha concebido un hombre que, con toda la ausencia de temor del superhombre y su enorme orgullo, no cause, sin embargo, ningún dolor porque no sienta el deseo de hacerlo. ¿Supone alguien que Lincoln actuara como lo hizo por temor al infierno? Sin embargo, para Nietzsche, Lincoln es abyecto y Napoleón magnífico.

Queda por examinar el principal problema ético suscitado por Nietzsche, a saber: ¿Debe nuestra moral ser aristocrática, o debe, en algún sentido, tratar a todos los hombres por igual? Ésta es una cuestión que, como acabo de exponer, no tiene un sentido muy claro y, como es natural, el primer paso es tratar de hacerla más precisa.

En primer lugar, debemos tratar de distinguir una *ética* aristocrática de una *teoría política* aristocrática. El creyente en el principio de Bentham de la mayor felicidad del mayor número tiene una moral democrática, pero puede pensar que la felicidad general se logra mejor con una forma de gobierno aristocrático. Ésta no es la posición de Nietzsche. Éste sostiene que la felicidad de la gente corriente no es parte del bien *per se*. Todo lo que

es bueno o malo en sí mismo existe sólo en los pocos superiores; lo que le pasa al resto no tiene importancia.

La segunda pregunta es: ¿Cómo han de ser definidos los pocos superiores? En la práctica, han sido habitualmente una raza conquistadora o una aristocracia hereditaria —y las aristocracias han sido ordinariamente, por lo menos en teoría, descendientes de razas conquistadoras—. Creo que Nietzsche aceptaría esta definición. «Ninguna moral es posible sin un buen nacimiento», nos dice. Añade que la casta noble es siempre al principio bárbara, pero que toda elevación del Hombre se debe a la sociedad aristocrática.

No está claro si Nietzsche considera congénita la superioridad del aristócrata o debida a la educación y al medio. Si lo último, es difícil defender la exclusión de otros de las ventajas para las que, *ex hypothesi*, están igualmente cualificados. Así, pues, daré por supuesto que él considera las aristocracias conquistadoras y sus descendientes como biológicamente superiores a sus súbditos, como los hombres son superiores a los animales domésticos, aunque en un grado menor.

¿Qué entenderemos por «biológicamente superior»? Debemos entender, interpretando a Nietzsche, que los individuos de la raza superior y sus descendientes tienen más probabilidad de ser *nobles* en el sentido nietzscheano: tendrán más fuerza de voluntad, más valor, más afán de Poder, menos simpatía, menos miedo y menos suavidad.

Podemos exponer ahora la moral de Nietzsche. Creo que lo que sigue es un análisis imparcial de la misma.

Los vencedores en la guerra, y sus descendientes, son habitual y biológicamente superiores a los vencidos. Es, pues, deseable que tengan todo el Poder y que dirijan los negocios exclusivamente en su propio interés.

Aquí tenemos que analizar todavía la palabra *deseable*. ¿Qué es lo *deseable* en la filosofía de Nietzsche? Desde el punto de vista de un extraño, lo que Nietzsche llama *deseable* es lo que Nietzsche desea. Con esta interpretación, la doctrina de Nietzsche podría ser expresada más simple y honradamente en una frase: «Deseo haber vivido en la Atenas de

Pericles o en la Florencia de los Médicis». Pero esto no es una filosofía; es un hecho biográfico relativo a un determinado individuo. La palabra *deseable* no es sinónima de lo «deseado por mí»; tiene alguna pretensión, por superficial que sea, a legislar universalmente. Un teísta puede decir que lo que es deseable es lo que Dios desea, pero Nietzsche no puede decir esto. Él podía decir que sabe lo que es bueno por una intuición ética, pero no lo dirá, porque suena demasiado a kantiano. Lo que puede decir, como explicación de la palabra *deseable*, es esto: «Si los hombres leyeran mis obras, un tanto por ciento de ellos compartiría mis deseos en lo que respecta a la organización de la sociedad; estos hombres, inspirados por la energía y determinación que mi filosofía les diese, podrían conservar y restaurar la aristocracia, con ellos como aristócratas o (como yo) cual sicofantes de la aristocracia. De este modo, lograrían una vida más plena que la que pueden tener como servidores del pueblo».

Hay otro elemento en Nietzsche, que es íntimamente afín a la objeción planteada por los «individualistas rabiosos» contra los sindicatos. En una lucha de todos contra todos, es verosímil que el vencedor posea ciertas cualidades que Nietzsche admira, tales como el valor, la habilidad para resolver las situaciones y la fuerza de voluntad. Pero si los hombres que no poseen estas cualidades aristocráticas (que son la inmensa mayoría) se unen, pueden ganar, a pesar de su inferioridad individual. En esta lucha de la *canaille* colectiva contra los aristócratas, el cristianismo es el frente ideológico, como la Revolución francesa fue el frente combatiente. Por consiguiente, debemos oponernos a toda unión entre los individualmente débiles, por temor a que su Poder combinado supere al de los individualmente fuertes; por otra parte, debemos fomentar la unión entre los elementos vigorosos y viriles de la población. El primer paso hacia la creación de tal unión es la predicación de la filosofía de Nietzsche. Se verá que no es fácil mantener la distinción entre la moral y la política.

Supóngase que deseamos —yo, desde luego, lo deseo— hallar argumentos contra la moral y la política de Nietzsche. ¿Qué argumentos podremos hallar?

Hay argumentos prácticos de peso, que muestran que el intento de asegurar los fines que se proponía, dan, de hecho, un resultado completamente distinto. Las aristocracias de sangre están actualmente desacreditadas; la única forma practicable de aristocracia es una organización como el partido fascista o el nazi. Tal organización suscitó oposición y fue derrotada en la guerra; pero si no hubiese sido derrotada, habría tenido que convertirse, antes de mucho, en un Estado policía, donde los gobernantes viviesen con el terror de ser asesinados y los héroes en campos de concentración. En tal comunidad, la fe y el honor estarían minados por la delación, y la presunta aristocracia de superhombres degeneraría en una banda de poltrones temblorosos.

Éstos son, sin embargo, argumentos para nuestro tiempo; no hubieran sido mantenidos en épocas pasadas, cuando la aristocracia no era puesta en duda. El Gobierno egipcio se condujo durante varios milenios con arreglo a los principios nietzscheanos. Los Gobiernos de casi todos los Estados grandes fueron aristocráticos hasta las revoluciones francesa y americana. Tenemos, por tanto, que preguntarnos si hay alguna razón fuerte para preferir la democracia a una forma de gobierno que ha tenido tan larga y afortunada historia, o más bien, puesto que estamos ocupándonos de filosofía, y no de política, si hay razones objetivas para rechazar la ética con que Nietzsche apoya a la aristocracia.

La cuestión ética, como opuesta a la política, se refiere a la *simpatía*. La simpatía, en el sentido de hacernos desgraciados el sufrimiento de los otros, es en cierta medida natural a los seres humanos; los niños se disgustan cuando oyen llorar a otros niños. Pero el desarrollo de este sentimiento es muy diferente en las distintas personas. Algunos hallan placer en la imposición de castigos; otros, como Buda, sienten que no pueden ser completamente felices mientras haya un ser vivo que sufra. Mucha gente divide sentimentalmente a la humanidad en amigos y enemigos, sintiendo simpatía por los primeros, pero no por los segundos. Morales como la cristiana o la budista tienen su base emotiva en la simpatía universal; la de Nietzsche, en una ausencia total de simpatía. (Frecuentemente predica contra la simpatía, y en este aspecto sentimos que no tiene ninguna

dificultad en obedecer sus propios preceptos.) La cuestión es: Si Buda y Nietzsche fueran enfrentados, ¿podría alguno de ellos esgrimir algún argumento que debiese apelar al oyente imparcial? No me refiero a argumentos políticos. Podemos imaginárnoslos apareciendo ante el Todopoderoso como en el primer capítulo del libro de Job, y ofreciendo consejo respecto a la clase de mundo que Él debía crear. ¿Qué podrían decir?

Buda iniciaría su exposición hablando de los leprosos, proscritos y miserables; del pobre, luchando con los miembros enfermos y apenas malviviendo con la alimentación escasa; de los heridos en las batallas, muriendo con una agonía lenta; de los huérfanos, maltratados por los crueles tutores, e incluso de los más afortunados, obsesionados con el pensamiento de la decadencia y de la muerte. Para todo este cargamento de penas, diría, tiene que encontrarse un camino de salvación, y esta salvación sólo puede venir por el amor.

Nietzsche, a quien sólo el Omnipotente podría impedir que interrumpiera, prorrumpiría cuando le llegara el turno: «Por Dios, hombre, debías aprender a tener más fibra. ¿Qué es eso de lloriquear porque la gente vulgar sufra? ¿O, para el caso es lo mismo, porque los grandes hombres sufran? La gente vulgar sufre vulgarmente, los grandes hombres sufren con grandeza, y los grandes sufrimientos no deben ser lamentados, porque son nobles. Tu ideal es puramente negativo: la ausencia de dolor, cosa que puede asegurarse con la inexistencia. Yo, por el contrario, tengo ideales positivos: admiro a Alcibíades, a Federico el Grande, a Napoleón. En beneficio de esos hombres cualquier dolor vale la pena. Apelo a Vos, Señor, como al más grande de los artistas creadores, para que no permitáis que Vuestros impulsos artísticos se dobleguen ante los refunfuños dominados por el temor de este desgraciado psicópata».

Buda, que en las cortes celestiales aprendió toda la historia posterior a su muerte y que ha dominado la ciencia, deleitándose en el conocimiento y apenándose ante el uso a que lo han destinado los hombres, replica con tranquila cortesía: «Estáis equivocado, profesor Nietzsche, al pensar que mi ideal es puramente negativo. Ciertamente incluye un elemento negativo, la

ausencia de sufrimiento. Pero además de eso contiene tanto como de positivo pueda hallarse en vuestra doctrina. Aunque no siento ninguna especial admiración por Alcibíades y Napoleón, también tengo mis héroes: mi sucesor Jesús, porque dijo a los hombres que amaran a sus enemigos; los hombres que han descubierto la forma de dominar las fuerzas de la naturaleza y conseguir la comida con menos trabajo; los médicos que han encontrado la forma de disminuir las enfermedades; los poetas, los artistas y los músicos que han captado vislumbres de la Beatitud Divina. El amor, el conocimiento y la complacencia en la belleza no son negaciones; son suficientes para llenar las vidas de los hombres más grandes que hayan existido nunca».

«Es lo mismo —replica Nietzsche—, vuestro mundo sería insípido. Deberíais estudiar a Heráclito, cuyas obras se conservan íntegras en la biblioteca celestial. Vuestro amor es compasión, que brota del dolor; vuestra verdad, si sois honrado, es desagradable, y sólo puede conocerse a través del sufrimiento, y en cuanto a la belleza, ¿qué hay de más bello que un tigre, que debe su esplendor a su fiereza? No, si el Señor se decidiera por vuestro mundo, temo que moriríamos todos de aburrimiento».

«Vos podríais —replica Buda— porque amáis el dolor y vuestro amor a la vida es una impostura. Pero los que aman realmente la vida tendrían una felicidad que nadie puede gozar en el mundo tal como es».

Por mi parte, coincido con Buda tal como lo he imaginado. Pero no sé cómo probar que tiene razón con argumentos como los que pueden usarse en una cuestión matemática o científica. Me disgusta Nietzsche porque le gusta la contemplación del dolor, porque erige el desprecio en deber, porque los hombres que más admira son conquistadores, cuya gloria estriba en la habilidad para hacer que los hombres mueran. Pero creo que el argumento decisivo contra su filosofía, como contra cualquier ética desagradable aunque internamente coherente, radica no en una apelación a los hechos, sino en una apelación a las emociones. Nietzsche desprecia el amor universal; yo veo en él la fuerza motriz para todo lo que deseo respecto al mundo. Sus seguidores han tenido su turno en el mundo, pero podemos esperar que éste llegue rápidamente a su fin.

CAPÍTULO XXVI

Los utilitaristas[14]

Durante el período que va de Kant a Nietzsche, los filósofos profesionales de Gran Bretaña permanecieron casi en absoluto ajenos a la influencia de sus contemporáneos alemanes, con la única excepción de sir William Hamilton, que fue poco influyente. Coleridge y Carlyle, es cierto, fueron influidos profundamente por Kant, Fichte y los románticos alemanes, pero no eran filósofos en el sentido técnico. Alguien parece haber mencionado una vez a Kant delante de James Mill, quien, después de una inspección precipitada, observó: «Me doy bastante cuenta de lo que sería el pobre Kant». Pero este grado de reconocimiento es excepcional; en general, hay un silencio completo respecto a los alemanes. Bentham y su escuela derivaron su filosofía, en todas sus líneas principales, de Locke, Hartley y Helvecio; su importancia no es tanto filosófica como política, como caudillos del radicalismo británico y como los hombres que inintencionadamente prepararon el camino para las doctrinas socialistas.

Jeremías Bentham, cabeza reconocida de los «radicales filosóficos», no era el tipo de hombre que espera uno hallar a la cabeza de un movimiento como éste. Nació en 1748, pero no se hizo radical hasta 1808. Era terriblemente tímido y no podía, sin gran azoramiento, soportar la compañía de gente extraña. Escribió mucho, pero nunca se molestó en publicar; lo que se publicó con su nombre había sido amistosamente hurtado por sus amigos. Lo que más le interesaba era la jurisprudencia, campo en que reconocía a Helvecio y Beccaria como sus predecesores más importantes. A

través de la teoría de la ley es como llegó a interesarse por la moral y la política.

Basa toda su filosofía en dos principios: el «principio de asociación» y el «principio de la mayor felicidad». El primero había sido puesto de relieve por Hartley en 1749; antes de él, aunque la asociación de ideas se admitía que ocurría, era considerada, por ejemplo por Locke, sólo como una fuente de triviales errores. Bentham, siguiendo a Hartley, hizo de él el principio básico de la psicología. Reconoce la asociación de ideas y lenguaje, y también la asociación de ideas e ideas. Por medio de este principio, se propone una explicación determinista de los sucesos mentales. En esencia, la doctrina es la misma que la teoría más moderna del «reflejo condicionado», basado en los experimentos de Pavlov. La única diferencia importante es que el reflejo condicionado de Pavlov es fisiológico, mientras que la asociación de ideas era puramente mental. La obra de Pavlov es, por tanto, susceptible de una explicación materialista, tal como la daban los *behavioristas*, mientras que la asociación de ideas conduce más bien a una psicología más o menos independiente de la fisiología. No puede caber ninguna duda de que, científicamente, el principio del reflejo condicionado es un avance sobre el principio anterior. El principio de Pavlov es éste: Dado un reflejo según el cual un estímulo B produce una reacción C, y dado que cierto animal ha experimentado frecuentemente un estímulo A al mismo tiempo que el B, ocurre a menudo que con el tiempo el estímulo A producirá la reacción C incluso cuando B está ausente. Determinar las circunstancias bajo las cuales ocurre esto es una cuestión de experimento. Claramente, si sustituimos A, B y C por ideas, el principio de Pavlov se convierte en el de la asociación de ideas.

Ambos principios, indudablemente, son válidos hasta cierto punto; la única cuestión controvertible es la extensión de este punto. Bentham y sus seguidores exageraron la extensión del dominio del principio de Hartley, lo mismo que hicieron ciertos behavioristas en el caso del principio de Pavlov.

Para Bentham, el determinismo en psicología era importante, porque deseaba establecer un código de leyes —y, más generalmente, un sistema social— que haría automáticamente virtuosos a los hombres. Su segundo

principio, el de la mayor felicidad, se hizo necesario en este punto para definir la *virtud*.

Bentham mantenía que lo que es bueno es el placer o la felicidad —empleaba estas palabras como sinónimas— y lo malo es el dolor. Por tanto, una situación es mejor que otra si implica una mayor cantidad de placer que de dolor, o una menor cantidad de dolor que de placer. De todas las situaciones posibles, la mejor es la que implica la mayor diferencia entre la cantidad de placer y la de dolor.

No hay nada nuevo en esta doctrina, que se llamó *utilitarismo*. Había sido defendida por Hutcheson en 1725. Bentham la atribuye a Priestley que, no obstante, no tiene ningún derecho especial a ella. Está virtualmente contenida en Locke. El mérito de Locke no consiste en la doctrina, sino en la vigorosa aplicación que hizo de ella a diversos problemas prácticos.

Bentham no sostuvo solamente que el bien es la felicidad en general, sino que cada individuo persigue siempre lo que cree que es su propia felicidad. El papel del legislador consiste, por tanto, en producir la armonía entre los intereses públicos y los privados. Por interés del público es por lo que debo abstenerme de robar, pero éste no es mi interés, salvo donde hay una ley penal efectiva. De esta suerte, la ley penal es un método de hacer coincidir los intereses del individuo con los de la comunidad; ésta es su justificación.

Los hombres tienen que ser castigados por la ley penal con el fin de impedir el crimen, no porque odiemos al criminal. Es más importante que el castigo sea cierto que severo. En su época, en Inglaterra, muchos delitos totalmente insignificantes estaban sujetos a la pena de muerte con el resultado de que los jurados se negaban con frecuencia a admitir la convicción del delito, porque creían excesivo el castigo. Bentham abogó por la abolición de la muerte para todos los delitos, excepto los más graves, y antes de morir él, había sido suavizada en este aspecto la ley penal.

La ley civil, dice, debe tener cuatro finalidades: la subsistencia, la abundancia, la seguridad y la igualdad. Se observará que no menciona la libertad. En efecto, se preocupó poco de la libertad. Admiraba a los autócratas benévolos que precedieron a la Revolución francesa —Catalina

la Grande y el emperador Francisco—. Sentía un gran desprecio por la doctrina de los derechos del hombre. Los derechos del hombre, decía, son pura estupidez; los derechos imprescriptibles del hombre, una estupidez sobre zancos. Cuando los revolucionarios franceses hicieron su *Déclaration des droits de l'homme*, Bentham la calificó de «una obra metafísica, el non plus ultra de la metafísica». Sus artículos, dijo, pueden dividirse en tres clases: 1) los ininteligibles, 2) los falsos, 3) los que son ambas cosas.

El ideal de Bentham, como el de Epicuro, era la seguridad, no la libertad. «Las guerras y las tormentas son buenas para leídas, pero la paz y las calmas son mejores de sufrir».

Su gradual evolución hacia el radicalismo tuvo dos motivos: por un lado la creencia en la igualdad, deducida del cálculo de los placeres y de las penas; por otro, una inflexible determinación a someterlo todo al arbitrio de la razón, según él la entendía. Su amor a la igualdad le condujo en seguida a defender la división de la propiedad de un hombre en partes iguales entre sus hijos y a oponerse a la libertad testamentaria. En años posteriores le llevó a oponerse a la monarquía y a la aristocracia hereditaria, y a abogar por una democracia completa, incluso el voto de la mujer. Su negativa a creer sin bases racionales le llevó a rechazar la religión, incluyendo la creencia en Dios; esto le condujo a criticar agudamente los absurdos y anomalías de la ley, por venerable que fuera su origen histórico. No excusaba nada, basándose en que era tradicional. Desde muy joven se opuso al imperialismo, tratárase del de los ingleses en América o del de otras naciones; consideraba las colonias como una tontería.

La influencia de James Mill fue la que indujo a Bentham a tomar parte en la política práctica. James Mill tenía veinticinco años menos que él y era un ardoroso seguidor de sus doctrinas, pero también un radical activo. Bentham dio a Mill una casa (que había pertenecido a Milton) y le ayudó económicamente mientras escribía la historia de la India. Cuando terminó la historia, la Compañía de las Indias Orientales dio un puesto a James Mill, lo mismo que hicieron luego con su hijo, hasta que la Compañía fue suprimida a consecuencia de la rebelión. James Mill admiraba grandemente a Condorcet y a Helvecio. Como todos los radicales de ese período, creía en

la omnipotencia de la educación. Practicó sus teorías con su hijo John Stuart Mill, con resultados en parte buenos, en parte malos. El más importante de los malos fue que John Stuart no pudo nunca desprenderse de su influencia incluso cuando se daba cuenta de que el criterio de su padre había sido estrecho.

James Mill, como Bentham, considera el placer como el único bien y el dolor como el único mal. Pero como Epicuro, estimaba mucho el placer moderado. Consideraba los goces intelectuales como los mejores, y la templanza era para él la virtud principal. «*Lo intenso* era en él una muletilla de desdeñosa desaprobación», dice su hijo, quien añade que ponía reparos a la acentuación moderna del sentimiento. Como toda la escuela utilitaria, era totalmente opuesto a toda forma de romanticismo. Pensaba que la política podía ser gobernada por la razón y esperaba que las opiniones de los hombres fueran determinadas por el peso de la evidencia. Si los lados opuestos de una controversia se presentan con igual habilidad, hay una certeza moral —sostenía— de que el mayor número juzgará rectamente. Su criterio estaba limitado por la pobreza de su naturaleza emotiva, pero dentro de sus limitaciones tenía los méritos de su trabajo, desinterés y racionalidad.

Su hijo John Stuart Mill, nacido en 1808, continuó en una forma algo amortiguada la doctrina de Bentham hasta su muerte en 1873.

Durante toda la parte central del siglo XIX, la influencia de los benthamistas en la legislación y en la política inglesa fue asombrosamente grande, teniendo en cuenta su completa carencia de atractivo emocional.

Behtham adelantó varios argumentos en favor de la tesis de que la felicidad general es el *summum bonum*. Algunos de estos argumentos eran agudas críticas de otras doctrinas éticas. En su tratado sobre los sofismas políticos dice, en un lenguaje que parece presagiar a Marx, que las morales sentimentales y ascéticas sirven a los intereses de la clase gobernante y son el producto de un régimen aristocrático. Los que enseñan la moral del sacrificio, continúa, no son víctimas del error: quieren que otros se sacrifiquen por ellos. El orden moral, dice, resulta del equilibrio de intereses. Las corporaciones gobernantes pretenden que ya hay identidad de intereses entre los gobernantes y los gobernados, pero los reformadores

hacen ver con claridad que esta identidad no existe todavía, y tratan de realizarla. Sostiene que únicamente el principio de utilidad puede dar un criterio en moral y legislación y establecer la base de una ciencia social. Su principal argumento positivo en favor de su principio es que está realmente implicado en los aparentemente diversos sistemas éticos. Éste, no obstante, sólo se hace admisible restringiendo enormemente su perspectiva.

Hay una notoria laguna en el sistema de Bentham. Si todo hombre persigue siempre su propio placer, ¿cómo podemos estar seguros de que el legislador persiga el placer de la humanidad en general? La benevolencia instintiva de Bentham (que sus teorías psicológicas le impedían advertir) le ocultó el problema. Si le hubieran encargado de la redacción de un código para algún país, lo hubiera hecho conforme a lo que él creía el interés público, no para beneficiar sus propios intereses ni (conscientemente) los intereses de su clase. Pero si hubiera reconocido este hecho, habría debido modificar sus doctrinas psicológicas. Parece haber pensado que, por medio de la democracia, combinada con una adecuada vigilancia, podían estar los legisladores tan controlados que sólo podrían beneficiar sus intereses particulares, siendo útiles al público en general. En su época no había mucho material para formar un juicio respecto al funcionamiento de las instituciones democráticas, y su optimismo era, por consiguiente, quizás excusable, pero en nuestra más desilusionada época parece algo ingenuo.

John Stuart Mill, en su *Utilitarismo*, ofrece un argumento tan sofístico que es difícil de comprender cómo pudo haberlo creído válido. Dice: El placer es la única cosa que se desea; por ende, el placer es la única cosa deseable. Arguye que las únicas cosas visibles son las cosas vistas, las únicas audibles, las oídas y, de modo semejante, las únicas cosas deseables son las deseadas. No se da cuenta de que una cosa es *visible* si *puede* verse, pero *deseable* si *debe* desearse. Así, *deseable* es una palabra que presupone una teoría ética; no podemos inferir lo que es deseable de lo que es deseado.

Asimismo: si cada hombre de hecho e inevitablemente persigue su propio placer, no tiene ningún objeto decir que *debe* hacer alguna otra cosa. Kant afirmaba que «tú debes» implica «tú puedes»; inversamente, si tú no puedes, es necio decir que debes. *Si* cada hombre tiene que perseguir

siempre su propio placer, la moral se reduce a la prudencia; podemos actuar bien para favorecer los intereses de los otros con la esperanza de que ellos a su vez favorezcan los nuestros. Análogamente, en política, toda cooperación es una cuestión de componendas. De las premisas de los utilitaristas no se puede deducir válidamente ninguna otra conclusión.

Hay dos cuestiones distintas implicadas en esto. Primera: ¿persigue cada hombre su propia felicidad? Segunda: ¿es la felicidad general el recto fin de la acción humana?

Cuando se dice que cada hombre desea su propia felicidad, la afirmación es susceptible de tener dos sentidos, uno de los cuales es una perogrullada y el otro es falso. En cualquier cosa que se me pueda ocurrir desear, obtendré algún placer en realizar mi deseo; en este sentido, cualquier cosa que desee es *un placer*, y puede decirse, aunque algo imprecisamente, qué placeres son los que deseo. Éste es el sentido de la doctrina, que es una perogrullada.

Pero si lo que se da a entender es que, cuando deseo algo, lo deseo a causa del placer que me dará, es habitualmente incierto. Cuando tengo hambre, deseo comida, y mientras dure mi hambre, me dará placer la comida. Pero el hambre, que es un deseo, viene primero; el placer es una consecuencia del deseo. No niego que hay ocasiones en que hay un deseo directo del placer. Si hemos decidido dedicar una tarde libre al teatro, elegiremos el teatro que pensamos que nos dará más placer. Pero las acciones determinadas, de este modo, por el deseo directo del placer son excepcionales y sin importancia. Las principales actividades de todo el mundo están determinadas por deseos que son anteriores al cálculo de placeres y dolores.

Cualquier cosa puede ser un objeto de deseo; un masoquista puede desear su propio dolor. El masoquista saca placer, sin duda alguna, del dolor que ha deseado, pero el placer se debe al deseo, no viceversa. Un hombre puede desear algo que no le afecta personalmente, salvo a causa de su deseo —por ejemplo, la victoria de una parte en una guerra en que su país es neutral—. Puede desear un aumento de la felicidad general, o una mitigación del sufrimiento general. O puede, como Carlyle, desear

exactamente lo contrario. Sus placeres varían a medida que varían sus deseos.

La ética es necesaria porque los deseos de los hombres pugnan entre sí. La causa primordial del conflicto es el egoísmo: la mayoría de las gentes están más interesadas en su propio bienestar que en el de los demás. Pero los conflictos son igualmente posibles cuando no hay ningún elemento de egoísmo. Un hombre puede desear que todo el mundo sea católico y otro puede desear que todo el mundo sea calvinista. Tales deseos, no egoístas, están implicados frecuentemente en los conflictos sociales. La ética tiene un doble propósito: primero, hallar un criterio para distinguir los buenos y los malos deseos; segundo, por medio del elogio y la censura, fomentar los buenos deseos y frustrar los malos.

La parte ética de la doctrina utilitaria, que es lógicamente independiente de la parte psicológica, dice: Son buenos los deseos y acciones que fomentan efectivamente la felicidad general. Esto no tiene que ser la *intención* de una acción, sino solamente su *efecto*. ¿Hay algún argumento teórico válido en pro o en contra de esta doctrina? Nos hemos enfrentado con una cuestión parecida en relación con Nietzsche. Su ética difiere de la de los utilitaristas, puesto que ésta sostiene que sólo una minoría de la raza humana tiene importancia moral: la felicidad o infelicidad del resto debe ser ignorada. No creo que este desacuerdo pueda demostrarse con argumentos teóricos como los que podrían emplearse en una cuestión científica. Como es obvio, los excluidos de la aristocracia nietzscheana objetarán, convirtiéndose de este modo la cuestión en una cosa política más que teórica. La ética utilitaria es democrática y antirromántica. Los demócratas es probable que la acepten, pero los que prefieren un concepto del mundo más byroniano, sólo pueden, a mi juicio, ser refutados prácticamente, no con consideraciones que apelen sólo a los hechos, como cosa opuesta a los deseos.

Los radicales filosóficos fueron una escuela de transición. Su sistema dio origen a otros dos, de más importancia que él: el darwinismo y el socialismo. El darwinismo era una aplicación a toda la vida animal y vegetal de la teoría de la población de Malthus, que era una parte integral de

la política y de la economía de los benthamistas: una libre competencia global, en la que la victoria recaía sobre los animales que más se parecían a los capitalistas afortunados. El mismo Darwin estaba influido por Malthus y tenía en general simpatía por los radicales filosóficos. No obstante, había una gran diferencia entre la competencia admirada por los economistas ortodoxos y la lucha por la existencia que Darwin proclamaba como la fuerza motriz de la evolución. «La libre competencia», en la economía ortodoxa, es un concepto muy artificial, saturado de restricciones legales. Puede uno vender a precios mucho más bajos que un competidor, pero no puede matarle. No se pueden emplear las fuerzas armadas de un Estado para aventajar a los fabricantes extranjeros. Los que no tienen la buena fortuna de poseer capital, no pueden mejorar su suerte por medio de la revolución. «La libre competencia», tal como la entendían los benthamistas, no era realmente libre.

La competencia darwiniana no era de esta clase limitada; no había ninguna regla que prohibiera el golpe bajo. La ley no existe entre los animales ni está excluida la guerra como método de competencia. El empleo del Estado para asegurar la victoria en la competición iba contra las reglas, según los benthamistas, pero no podía ser excluido de la lucha darwiniana. De hecho, aunque Darwin era liberal y Nietzsche no lo menciona nunca sino con desdén, «la supervivencia del más apto», de Darwin, condujo, al ser asimilada totalmente, a algo más parecido a la filosofía de Nietzsche que a la de Bentham. Estos desarrollos, sin embargo, pertenecen a un período posterior, puesto que el *Origen de las especies*, de Darwin, fue publicado en 1859, y sus consecuencias políticas no fueron captadas al principio.

El socialismo, por el contrario, comenzó en el apogeo del benthamismo y como consecuencia directa de la economía ortodoxa. Ricardo, que estaba asociado íntimamente con Bentham, Malthus y James Mill, enseñaba que el valor en cambio de un producto se debe enteramente al trabajo empleado en realizarlo. Publicó su teoría en 1817, y ocho años más tarde, Thomas Hodgskin, un ex funcionario de la marina, publicó la primera réplica socialista, *El trabajo, defendido contra las pretensiones del capital*. Argüía

que si, como Ricardo enseñaba, todo el valor es conferido por el trabajo, entonces toda la recompensa debía ser para él; la parte obtenida ahora por el terrateniente y el capitalista tenían que ser una mera explotación. Mientras tanto, Robert Owen, después de mucha experiencia práctica como fabricante, se había convencido de la doctrina que pronto se llamó socialismo. (El primer empleo de la palabra *socialista* ocurre en 1827, cuando se aplica a los seguidores de Owen). Las máquinas, dice, están desplazando la mano de obra, y el *laissez-faire* no da a las clases trabajadoras ningún medio adecuado para combatir el poder de las máquinas. El método, que proponía para combatir el mal, es la forma más antigua del socialismo moderno.

Aunque Owen era amigo de Bentham, quien había invertido considerable cantidad de dinero en los negocios de Owen, los radicales filosóficos no vieron con simpatía la nueva doctrina; de hecho, el advenimiento del socialismo los hizo menos radicales y menos filosóficos de lo que habían sido. Hodgskin consiguió cierta aceptación en Londres y James Mill estaba horrorizado. Escribió: «Sus ideas de la propiedad son horribles…, parecen pensar que no debía existir, y que su existencia es un perjuicio para ellos. Entre ellos hay pícaros, sin duda alguna… Necios, que no ven que cuanto locamente desean traería sobre ellos tal calamidad que ninguna mano, salvo la suya, podría acarrearles».

Esta carta, escrita en 1831, puede considerarse como el principio de la larga lucha entre el capitalismo y el socialismo. En una carta posterior, James Mill atribuye la doctrina al «loco desatino» de Hodgskin, y añade: «Si estas opiniones se difundieran, serían la subversión de la sociedad civilizada; peor que el espantoso aluvión de hunos y tártaros».

El socialismo, en la medida en que es político o económico, no entra en el campo de una historia de la filosofía. Pero en las manos de Karl Marx se convirtió en una filosofía. La examinaremos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO XXVII

Karl Marx

A Karl Marx se le considera habitualmente como el hombre que ha creado el socialismo científico, y ha hecho más que nadie para crear el poderoso movimiento que, por atracción y rechazo, ha dominado la historia europea reciente. Rebasaría los límites de esta obra considerar su parte económica o política, salvo ciertos aspectos generales; sólo como filósofo, además de la influencia que ha tenido en la filosofía de otros, me propongo estudiarlo aquí. En este aspecto es difícil de clasificar. Desde un punto de vista, es una consecuencia, como Hodgskin, de los radicales filosóficos, cuyo racionalismo y oposición a los románticos continúa. En otro es un renovador del materialismo, al que da una nueva interpretación y una nueva conexión con la historia humana. En otro aspecto más es el último de los grandes constructores de sistemas, el sucesor de Hegel, creyente, como él, en una fórmula racional que resume la evolución de la humanidad. La acentuación de cualquiera de estos aspectos a expensas de los otros, da una idea falsa y desequilibrada de su filosofía.

Los acontecimientos de su vida explican en parte esta complejidad. Nació en 1818, en Tréveris, como San Ambrosio. Tréveris recibió una profunda influencia francesa durante la era revolucionaria y napoleónica y tenía un criterio mucho más cosmopolita que muchas partes de Alemania. Sus antepasados habían sido rabinos, pero sus padres se habían hecho cristianos cuando él era niño. Se casó con una gentil aristócrata, por la que sintió afecto toda su vida. En la universidad recibió la influencia del aún dominante hegelianismo, lo mismo que la de la rebelión de Feuerbach

contra Hegel hacia el materialismo. Ensayó el periodismo, pero la *Rheinische Zeitung*, que editaba, fue suprimida por las autoridades a causa de su radicalismo. Después de esto, en 1843, marchó a Francia a estudiar el socialismo. Aquí se encontró con Engels, que era director de una fábrica de Manchester. Por medio de él llegó a conocer las condiciones del trabajo en Inglaterra y la economía inglesa. De este modo adquirió, antes de las revoluciones de 1848, una cultura internacional extraordinaria. Por lo que respecta a la Europa occidental, no mostraba ningún prejuicio nacional. No puede decirse lo mismo de la Europa oriental, pues siempre despreció a los eslavos.

Tomó parte en las revoluciones francesa y alemana de 1848, pero la reacción le obligó a buscar refugio en Inglaterra, en 1849. Pasó el resto de su vida, con unos pocos y breves intervalos, en Londres, abrumado por la pobreza, la enfermedad y las muertes de sus hijos, pero no obstante, escribiendo infatigablemente y acumulando conocimientos. El estímulo de su obra fue siempre la esperanza de la revolución social, si no en su vida, por lo menos en un futuro no muy distante.

Marx, lo mismo que Bentham y James Mill, no mostraba ningún interés por el Romanticismo; su intención fue siempre ser científico. Su economía es un producto de la economía británica clásica, cambiando sólo la fuerza impulsora. Los economistas clásicos, consciente o inconscientemente, procuraban siempre el bienestar del capitalista, frente al terrateniente y al asalariado; Marx, por el contrario, se lanzó a representar los intereses de los asalariados. Tuvo en su juventud —como se ve en el Manifiesto Comunista de 1848— el fuego y la pasión necesarios para un nuevo movimiento revolucionario, lo mismo que lo había tenido el liberalismo en la época de Milton. Pero siempre tuvo la preocupación de servirse de pruebas, no habiéndose apoyado nunca en ninguna intuición extracientífica.

Se califica a sí mismo de materialista, pero no del tipo del siglo XVIII. Su materialismo que, por influencia de Hegel, llamó *dialéctico*, difería en un aspecto importante del materialismo tradicional y era más afín a lo que ahora se llama instrumentalismo. El viejo materialismo, decía Marx, consideraba erróneamente la sensación como algo pasivo, atribuyendo así

primordialmente la actividad al objeto. En la tesis de Marx, toda sensación o percepción es una interacción entre sujeto y objeto; el objeto puro, aparte de la actividad del percipiente, es una mera materia prima, que se transforma mediante el proceso que la lleva a ser conocida. El conocimiento, en el antiguo sentido de contemplación pasiva, es una abstracción irreal; el proceso que se efectúa, en realidad, es un proceso de *manipulación* de cosas. «La cuestión de si la verdad objetiva pertenece al pensamiento humano no es una cuestión teórica, sino práctica», afirma. «La verdad, es decir, la realidad y el poder del pensamiento tienen que demostrarse en la práctica. La discusión en cuanto a la realidad o no realidad de un pensamiento aislado de la práctica es una cuestión puramente escolástica… Los filósofos solamente han *interpretado* el mundo de diversos modos, pero la tarea real es *alterarlo*».[15]

Creo poder interpretar a Marx afirmando su pretensión de dar a entender que el proceso llamado por los filósofos búsqueda del conocimiento, no es, como se ha pensado, un proceso en el que el objeto es constante, mientras toda la adaptación corresponde al conocedor. Por el contrario, sujeto y objeto, el conocedor y la cosa conocida, están en un continuo proceso de adaptación mutua. Llama al proceso *dialéctico* porque nunca se completa del todo.

Es esencial para esta teoría el negar la realidad de la *sensación*, tal como la conciben los empiristas británicos. Lo que ocurre, cuando se acerca más a lo que ellos entienden por *sensación*, sería mejor llamarlo *percepción*, que implica actividad. De hecho —diría Marx— sólo nos damos cuenta de las cosas como parte del proceso de su actuación, y toda teoría que separe la acción es una abstracción perturbadora.

Si no me engaño, Marx fue el primer filósofo que criticó la noción de *verdad* desde este punto de vista activista. En su obra no se destaca mucho esta crítica y, por lo tanto, no diré más de ello ahora, dejando el examen de la teoría para un capítulo posterior.

La filosofía de la Historia de Marx es una mezcla de Hegel y de la economía británica. Como Hegel, cree que el mundo se desenvuelve conforme a una fórmula dialéctica, pero disiente totalmente de Hegel en

cuanto a la fuerza impulsora de este desenvolvimiento. Hegel creía en una entidad mística llamada *Espíritu*, que es lo que hace que la historia humana se desarrolle de acuerdo con las etapas de la dialéctica, según se expone en su *Lógica*. Por qué tiene el Espíritu que recorrer estas etapas, no está claro. Se siente uno tentado a suponer que el Espíritu está tratando de comprender a Hegel y que a cada etapa objetiva aplica lo que ha estado leyendo. La dialéctica de Marx no tiene nada de esta cualidad, salvo cierta fatalidad. Para Marx, la materia, no el espíritu, es la fuerza impulsora. Pero la materia en el sentido peculiar que hemos examinado, no la materia totalmente deshumanizada de los atomistas. Esto significa que para Marx la fuerza impulsora es realmente la relación del hombre con la materia, de la que su parte más importante es el modo de producción de éste. En este aspecto, el materialismo de Marx, en la práctica, se convierte en económico.

La política, la religión, la filosofía y el arte de cualquier época de la historia humana son, según Marx, una consecuencia de sus métodos de producción y, en menor grado, de los de distribución. Creo que no mantendría que esto se aplica a todos los primores de la cultura, sino sólo a sus líneas generales. La doctrina se llama el «concepto materialista de la Historia». Ésta es una tesis muy importante; en particular, concierne al historiador de la filosofía. Yo no acepto la tesis tal como es, pero creo que contiene muy importantes elementos de verdad y sé que ha influido en mis ideas sobre el desenvolvimiento filosófico, tal como está expresado en este libro. Consideremos, para empezar, la historia de la filosofía en relación con la doctrina de Marx.

Subjetivamente, a cada filósofo le parece estar empeñado en la persecución de lo que puede llamarse la *verdad*. Los filósofos pueden diferir en cuanto a la definición de *verdad*, pero de todos modos, ésta es algo objetivo, algo que, en algún sentido, todo el mundo debe aceptar. Nadie se empeñaría en la persecución de la filosofía si pensara que *toda* filosofía es *meramente* una expresión de prejuicios irracionales. Pero todo filósofo estará de acuerdo en que muchos otros filósofos han sido movidos por un prejuicio y que han tenido razones extrarracionales, de las que eran habitualmente inconscientes, para muchas de sus opiniones. Marx, como el

resto, cree en la verdad de sus doctrinas; no las considera sino como la expresión de los sentimientos naturales de un judío alemán rebelde de la clase media, a mediados del siglo XIX. ¿Qué puede decirse acerca de este conflicto entre los puntos de vista subjetivos y objetivos de una filosofía?

Podemos decir, de un modo amplio, que la filosofía griega hasta Aristóteles expresa la mentalidad apropiada a la Ciudad-Estado; que el estoicismo es apropiado a un despotismo cosmopolita; que la filosofía escolástica es una expresión intelectual de la Iglesia como organización; que la filosofía, desde Descartes o, en todo caso, desde Locke, tiende a incorporar los prejuicios de la clase media mercantil, y que el marxismo y el fascismo son filosofías apropiadas al moderno Estado industrial. Esto, creo yo, es verdadero e importante. Sin embargo, creo que Marx está equivocado en dos extremos. Primero, las circunstancias sociales que hay que tener en cuenta son tanto políticas como económicas; tienen que ver con el Poder, del que la riqueza es sólo una forma. Segundo, la causalidad social cesa en gran medida de aplicarse tan pronto como un problema se hace detallado y técnico. La primera de estas objeciones la he expuesto en mi libro *Poder*, y, por consiguiente, no diré más acerca de ella. La segunda interesa más íntimamente a la historia de la filosofía, y daré algunos ejemplos de su alcance. Tomemos, primero, el problema de los universales. Este problema fue discutido primero por Platón, luego por Aristóteles, por los escolásticos, por los empiristas británicos y por la mayoría de los lógicos modernos. Sería absurdo negar que el prejuicio ha influido en las opiniones de los filósofos sobre esta cuestión. Platón fue influido por Parménides y el orfismo; deseaba un mundo eterno y no podía creer en la realidad última del fluir temporal. Aristóteles era más empírico y no sentía ninguna repugnancia por el mundo cotidiano. Los empiristas modernos completos tienen un prejuicio que es opuesto al de Platón: consideran desagradable la perspectiva de un mundo suprasensible y están dispuestos a todo con tal de no tener que creer en él. Pero estos tipos opuestos de prejuicios son perennes y tienen solamente una conexión algo remota con el sistema social. Se dice que el amor a lo eterno es característico de una clase ociosa, que vive del trabajo de los demás. Dudo que esto sea verdad.

Epicteto y Spinoza no eran señores ociosos. Puede argüirse, por el contrario, que el concepto del cielo como lugar de descanso es el de fatigados trabajadores que no desean otra cosa que no trabajar más. Tal argumentación puede prolongarse indefinidamente y no conduce a ninguna parte.

Por otro lado, cuando llegamos al detalle de la controversia sobre los universales, encontramos que cada parte puede inventar argumentos que la otra debe admitir como válidos. Algunas de las críticas que hizo Aristóteles de Platón sobre esta cuestión, han sido aceptadas casi universalmente. En tiempos muy recientes, aunque no se ha llegado a ninguna decisión, se ha inventado una nueva técnica y muchos problemas incidentales se han resuelto. No es insensato esperar que antes de mucho tiempo puedan llegar los lógicos a un acuerdo definitivo sobre este asunto.

Tomemos, como segundo ejemplo, el argumento ontológico. Lo inventó, como hemos visto, San Anselmo, lo rechazó Santo Tomás, lo aceptó Descartes, lo refutó Kant y lo restableció Hegel. Creo puede decirse de un modo totalmente definitivo que, como resultado del análisis del concepto de *existencia*, la lógica moderna ha demostrado que este argumento no es válido. No se trata de una cuestión de temperamento ni del sistema social; es una cuestión puramente técnica. La refutación del argumento no da, desde luego, ninguna razón para suponer que su conclusión, o sea la existencia de Dios, no sea verdadera; si así fuera, podemos suponer que Tomás de Aquino no hubiera rechazado el argumento.

O tomemos la cuestión del materialismo. Ésta es una palabra susceptible de muchos sentidos; hemos visto que Marx alteró radicalmente su significado. Las animadas controversias respecto a su verdad o falsedad han dependido en gran medida, para su continua vitalidad, de haber soslayado la definición. Cuando se define el término se ve que, según algunas posibles definiciones, el materialismo es evidentemente falso; según otras, puede ser verdadero, aunque no hay ninguna razón positiva para creerlo; según otras más, hay algunas razones en su favor, aunque no son decisivas. Todo esto

depende asimismo de consideraciones técnicas y no tiene nada que ver con el sistema social.

La verdad de la cuestión es en realidad de una gran sencillez. Lo que convencionalmente se llama *filosofía* consta de dos elementos muy diferentes. Por un lado, hay cuestiones que son científicas o lógicas; éstas pueden sujetarse a métodos respecto a los cuales hay acuerdo general. Por otro, hay cuestiones de apasionado interés para mucha gente, respecto a las cuales no hay ninguna prueba sólida de ninguna forma. Entre las últimas están las cuestiones prácticas, referente a las cuales es imposible quedarse al margen. Cuando hay una guerra, tengo que ayudar a mi país o entrar en un penoso conflicto con mis amigos y con las autoridades. Muchas veces no hay ningún término medio entre apoyar u oponerse a la religión oficial. Por una razón u otra, nos parece imposible mantener una actitud de escéptico alejamiento sobre muchas cuestiones sobre las que la pura razón se mantiene muda. Una *filosofía*, en un sentido muy común del término, es un todo orgánico de tales decisiones extrarracionales. Tomada la *filosofía* en este sentido, la tesis de Marx es ampliamente verdadera. Pero incluso en este sentido, una filosofía está determinada por otras causas sociales, tanto como por las económicas. La guerra, especialmente, tiene su parte en la motivación histórica; y la victoria en la guerra no se inclina siempre hacia el lado que tiene mayores recursos económicos.

Marx acomodó su filosofía de la Historia a un molde sugerido por la dialéctica hegeliana, pero de hecho, sólo había un trío que le interesaba: el feudalismo, representado por el terrateniente; el capitalismo, representado por el propietario industrial, y el socialismo, representado por el asalariado. Hegel pensaba que las naciones eran los vehículos del movimiento dialéctico; Marx las sustituyó por las clases. Siempre repudió todas las razones éticas o humanitarias para preferir el socialismo o ponerse al lado del asalariado; mantenía, no que este partido fuera éticamente mejor, sino que era el adoptado por la dialéctica en su movimiento totalmente determinista. Podía haber dicho que él no abogaba por el socialismo, sino que sólo lo profetizaba. Sin embargo, esto no hubiera sido completamente cierto. Él creía indudablemente que todo movimiento dialéctico era, en

algún sentido impersonal, un progreso, y sostenía con certeza que el socialismo, una vez instaurado, haría más por la felicidad humana de lo que habían hecho el feudalismo y el capitalismo. Estas creencias, aunque debieron de dirigir su vida, se hallan sólo en el trasfondo de sus escritos. Sin embargo, a veces abandona el tranquilo tono profético para lanzarse a una vigorosa exhortación a la rebelión, y la base emotiva de sus pronósticos ostensiblemente científicos está implícita en todo lo que escribió.

Considerado puramente como filósofo, Marx tiene graves defectos. Es demasiado práctico, está atado en exceso a los problemas de su tiempo. Su perspectiva se reduce al planeta y, dentro del planeta, al Hombre. Desde Copérnico, se ha hecho evidente que el Hombre no tiene la importancia cósmica que anteriormente se le atribuyó. Nadie que haya dejado de asimilar este hecho tiene derecho a calificar su filosofía de científica.

Esta limitación a los asuntos terrenos va unida a una predisposición a creer en el progreso como ley universal. Esta predisposición caracterizó al siglo XIX y existió en Marx tanto como en sus contemporáneos. Sólo por esta creencia en la inevitabilidad del progreso creyó Marx posible prescindir de consideraciones morales. Si el socialismo tenía que venir, era preciso que fuera una mejora. Hubiera admitido con facilidad que no parecía una mejora para los terratenientes o para los capitalistas, pero añadiría que eso sólo indicaba que éstos se hallaban en desacuerdo con el movimiento dialéctico de la época. Marx se declaró ateo, pero conservaba un optimismo cósmico que sólo el teísmo podía justificar.

Hablando en términos generales, todos los elementos de la filosofía de Marx, que derivan de Hegel, no son científicos, en el sentido de que no hay ninguna razón para suponerlos verdaderos.

Quizá el ropaje filosófico que Marx dio a su socialismo no tenía en realidad mucho que ver con la base de sus opiniones. Es fácil de exponer la parte más importante de lo que tenía que decir sin hacer ninguna referencia a la dialéctica. Marx se sintió impresionado ante la terrible crueldad del sistema industrial que existía en Inglaterra hace cien años, que conoció con todo detalle por Engels y por los informes de las Comisiones Reales. Vio que el sistema iba a evolucionar probablemente de la competencia libre al

monopolio, y que su injusticia tenía que producir un movimiento de rebelión en el proletariado. Sostenía que en una comunidad totalmente industrializada la única alternativa para el capitalismo privado era que el Estado fuese dueño de la tierra y del capital. Ninguna de estas proposiciones son asunto de la filosofía y, por lo tanto, no examinaré su verdad o falsedad. La cosa es que, si son verdaderas, bastan para establecer lo prácticamente importante de su sistema. El bagaje podía, por consiguiente, abandonarse provechosamente.

La historia de la fama de Marx ha sido peculiar. En su país, sus doctrinas inspiraron el programa del partido socialdemócrata, que fue creciendo continuamente hasta lograr en las elecciones generales de 1912 un tercio de los votos emitidos. Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, el partido socialdemócrata estuvo durante un tiempo en el Poder, y Ebert, el primer presidente de la República de Weimar, pertenecía a él; pero entonces, el partido había dejado de seguir la ortodoxia marxista. Mientras tanto, en Rusia habían adquirido el Poder fanáticos creyentes en la doctrina marxista. En el Occidente, ningún gran movimiento obrero ha sido totalmente marxista; el partido laborista inglés ha parecido moverse, en ocasiones, en esa dirección, pero nunca se ha adherido a un tipo empírico de socialismo. Sin embargo, gran número de intelectuales han sido profundamente influidos por Marx, tanto en Inglaterra como en América. En Alemania ha sido suprimida por la fuerza toda defensa de sus doctrinas, pero es de esperar que revivan cuando los nazis sean derrocados.[16]

La Europa moderna ha estado dividida, política e ideológicamente, en tres campos. Los liberales, que aún siguen a Locke o a Bentham, pero con diversos grados de adaptación a las necesidades de la organización industrial. Los marxistas, que gobiernan en Rusia y van camino de adquirir mayor influencia en otros varios países. Estos dos sectores de opinión no se hallan muy separados filosóficamente; ambos son racionalistas y, en la intención, científicos y empíricos. Pero desde el punto de vista de la política práctica, la división es tajante. Aparece ya en la carta de James Mill, citada en el capítulo anterior, donde dice que «sus ideas de la propiedad parecen endiabladas».

Ha de admitirse, no obstante, que hay ciertos aspectos en los que el racionalismo de Marx está sujeto a limitaciones. Aunque sostiene que su interpretación del curso del desarrollo es verdadera y que será confirmada por los acontecimientos, cree que el argumento sólo tendrá fuerza (aparte de raras excepciones) para aquellos cuyo interés de clase esté de acuerdo con él. Espera poco de la persuasión y todo de la lucha de clases. De esta forma se ve llevado a tratar del Poder político y de la doctrina de una clase dominante, aunque no la de una raza dominante. Es verdad que, como resultado de la revolución social se espera que la división de clases acabe por desaparecer, dando paso a una completa armonía política y económica. Pero éste es un ideal distante, como la segunda venida del Mesías; mientras tanto, hay guerra y dictadura e insistencia en la ortodoxia ideológica.

El tercer sector de opinión moderna, representada políticamente por nazis y fascistas, difiere filosóficamente de los dos anteriores mucho más profundamente que éstos entre sí. Es antirracional y anticientífico. Sus progenitores filosóficos son Rousseau, Fichte y Nietzsche. Destaca la voluntad, especialmente la voluntad de Poder; cree que éste debe concentrarse principalmente en ciertas razas e individuos que, por tanto, tienen derecho a mandar.

Hasta Rousseau, el mundo filosófico tuvo cierta unidad. Ésta ha desaparecido de momento, pero quizá no por mucho tiempo. Puede ser recobrada por una reconquista racionalista de las mentes humanas, pero no de ningún otro modo, puesto que las pretensiones de dominio sólo pueden engendrar la lucha.

CAPÍTULO XXVIII

Bergson

I

Henri Bergson ha sido el primer filósofo francés del siglo actual. Influyó en William James y Whitehead y tuvo un efecto considerable en el pensamiento francés. Sorel, que era un vehemente defensor del sindicalismo y autor de un libro llamado *Reflexiones sobre la violencia*, empleó el irracionalismo bergsoniano para justificar un movimiento revolucionario obrero que no tiene ningún fin definido. Al final, Sorel abandonó el sindicalismo y se hizo monárquico. El principal efecto de la filosofía de Bergson fue conservador y armonizó fácilmente con el movimiento que culminó en Vichy. Pero el irracionalismo de Bergson tuvo una amplia acogida totalmente desligada de la política, como en Bernard Shaw, cuya *Vuelta a Matusalén* es bergsonismo puro. Olvidando la política, aquí lo consideramos en su aspecto puramente filosófico. Me ocuparé de él con más extensión porque ejemplifica admirablemente la rebelión contra la razón que, empezando en Rousseau, ha ido dominando gradualmente zonas cada vez más amplias de la vida y del pensamiento del mundo.

La clasificación de las filosofías se hace, por lo general, atendiendo a sus métodos o a sus resultados: *empírica* y *a priori* es una clasificación por métodos; *realista* e *idealista*, por resultados. El intento de adscribir la filosofía de Bergson a cualquiera de estos modos tiene pocas probabilidades de triunfo, puesto que no se acomoda a ninguna de las divisiones reconocidas.

Mas hay otra manera de clasificar las filosofías, menos precisa, pero quizá más útil para los no filosóficos; consiste en dividirlas conforme al deseo predominante que ha llevado al filósofo a filosofar. Así, tendremos filosofías del sentimiento, inspiradas por el amor a la felicidad; filosofías teóricas, inspiradas por el deseo de conocimiento, y filosofías prácticas, inspiradas por el afán de la acción.

Entre las primeras colocaremos las que son primordialmente optimistas o pesimistas, todas las que ofrecen planes de salvación, o tratan de probar que la salvación es imposible; a esta clase pertenecen la mayoría de las filosofías religiosas. Entre las teóricas colocaremos la mayoría de los grandes sistemas, pues aunque el deseo de conocimiento es raro, ha sido la fuente de lo mejor de la filosofía. Las filosofías prácticas, por otra parte, serán las que consideran la acción como el bien supremo, estimando la felicidad como un efecto y el conocimiento como un mero instrumento de la actividad triunfadora. Filosofías de este tipo hubieran sido frecuentes entre los europeos occidentales si los filósofos hubieran sido hombres corrientes; como no es así, han sido escasas hasta tiempos muy recientes; de hecho, sus principales representantes son los pragmatistas y Bergson. En la aparición de esta clase de filosofía podemos ver, como Bergson, la rebelión del moderno hombre de acción contra la autoridad de Grecia, y más particularmente de Platón; o podemos relacionarla, como el doctor Schiller, con el imperialismo y el automóvil. El mundo moderno reclama una filosofía y así el éxito que ésta ha logrado no debe sorprender.

La filosofía de Bergson, a diferencia de la mayoría de los sistemas del pasado, es dualista: para él, el mundo está dividido en dos porciones desiguales: la vida por un lado, la materia por otro, o más bien, ese algo inerte que el intelecto mira como materia. El Universo es el choque y conflicto de dos movimientos opuestos: la vida, que asciende, y la materia, que cae. La vida es una gran fuerza, un vasto impulso vital, dado de una vez para siempre desde el principio del mundo, que tropieza con la resistencia de la materia, luchando por abrirse camino a través de la materia, aprendiendo gradualmente a usar la materia por medio de la organización; dividida por los obstáculos que encuentra en corrientes divergentes, como el

viento en la esquina de una calle; en parte subyugada por la materia por medio de las adaptaciones que la materia le obliga a hacer, aunque conservando siempre su capacidad para la actividad libre, luchando siempre para hallar nuevas salidas, buscando siempre una mayor libertad de movimiento entre las murallas frontales de la materia.

La evolución no es primordialmente explicable por la adaptación al medio; la adaptación explica sólo los giros y revueltas de la evolución, como las vueltas de una carretera que se aproxima a una ciudad a través de un terreno montañoso. Pero este símil no es del todo adecuado; no hay ninguna ciudad, ninguna meta definida al final del camino por donde marcha la evolución. El mecanismo y la teleología sufren del mismo defecto; ambos suponen que no hay ninguna novedad esencial en el mundo. El mecanicismo mira el futuro como implícito en el pasado, puesto que cree que el fin, que ha de alcanzarse, puede ser conocido de antemano, y niega así que esté implicada en el resultado ninguna novedad esencial.

Frente a ambos criterios, aunque con más simpatía por la teleología que por el mecanicismo, Bergson mantiene que la evolución es verdadera *creadora*, como la obra de un artista. Un impulso a la acción, un deseo indefinido, existen de antemano, pero hasta que el deseo sea satisfecho, es imposible conocer la naturaleza de lo que lo satisfará. Por ejemplo, podemos suponer algún vago deseo, en los animales que no ven, de poder tener noticia de los objetos antes de tropezar con ellos. Esto condujo a esfuerzos que finalmente trajeron por resultado la creación de los ojos. La vista satisfizo el deseo, pero no podía haber sido imaginada de antemano. Por esta razón la evolución es impredecible, y el determinismo no puede refutar a los defensores del libre albedrío.

Este amplio esquema queda completado por un relato del real desenvolvimiento de la vida en la Tierra. La primera división de la corriente fue en plantas y animales; las plantas pretendían acumular energía en un depósito y los animales pretendían usar la energía en movimientos súbitos y rápidos. Pero entre los animales apareció una nueva bifurcación en una etapa posterior: *instinto* e *intelecto* se separaron más o menos. Nunca han estado totalmente separados, mas, en lo principal, el intelecto es la

desgracia del hombre, mientras que el instinto se mira como lo mejor en las hormigas, en las abejas y en Bergson. La división entre intelecto e instinto es fundamental en su filosofía: parte de ella es una especie de Sandford y Merton, donde el instinto es el buen muchacho y el intelecto el malo.

El instinto, en su forma mejor, se llama *intuición*. «Por *intuición* —dice — quiero dar a entender el instinto que se ha hecho desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente». El relato de las acciones del intelecto no es siempre fácil de seguir, pero si queremos entender a Bergson tenemos que hacer lo posible por seguirlo.

La inteligencia o el intelecto, «cuando suelta las manos de la Naturaleza, tiene por objeto principal lo sólido inorgánico»; sólo puede formar una idea clara de lo discontinuo e inmóvil; sus conceptos están unos fuera de otros como objetos en el espacio y tienen la misma estabilidad. El intelecto separa en el espacio y fija en el tiempo; no está hecho para pensar la evolución, sino para representar el *devenir* como una serie de estados. «El intelecto se caracteriza por una incapacidad natural para entender la vida»; la geometría y la lógica, que son sus productos típicos, son estrictamente aplicables a los cuerpos sólidos, pero en otra parte el razonamiento tiene que ser frenado por el sentido común que, como dice Bergson con acierto, es una cosa muy diferente. Se diría que los cuerpos sólidos son algo que la mente ha creado a propósito para aplicarles el intelecto, como ha creado los tableros de ajedrez para jugar al ajedrez sobre ellos. La génesis del intelecto y la de los cuerpos materiales, se nos dice, son correlativas; ambas se han ido desarrollando por adaptación recíproca. «Un proceso idéntico tiene que haber separado materia e intelecto, al mismo tiempo, de una sustancia que contenía a ambas cosas».

Esta concepción del simultáneo desarrollo de materia e intelecto es ingeniosa y merece que la aprehendamos. Poco más o menos creo que significa: el intelecto es la facultad de ver las cosas separadas unas de otras, y la materia es lo que está separado en distintas cosas. En realidad, no hay cosas sólidas separadas, sino sólo una interminable corriente de devenir, en la que nada deviene y no hay nada que esta nada devenga. Pero el devenir

puede ser un movimiento ascendente o descendente: cuando lo primero, se llama vida; cuando lo segundo, es lo que, mal entendido por el intelecto, se llama materia. Yo supongo que el Universo es como un cono, con lo Absoluto en el vértice, pues el movimiento ascendente junta las cosas, mientras que el movimiento descendente las separa o, al menos, parece hacerlo así. Con el fin de que el movimiento ascendente de la mente pueda seguir su camino a través del movimiento hacia abajo de los cuerpos que caen, con los que se encuentra, tiene que ser capaz de abrirse paso entre ellos; de este modo, al formarse la inteligencia, aparecieron esquemas y senderos, y el primitivo fluir fue dividido en cuerpos estancos. El intelecto puede compararse con un trinchador, pero tiene la peculiaridad de imaginar que el pollo siempre fue las piezas separadas en que lo divide el cuchillo del trinchador.

«El intelecto —dice Bergson— se comporta siempre como si estuviera fascinado por la contemplación de la materia inerte. Es la vida que mira hacia afuera, lanzándose fuera de sí misma, adoptando las formas de la naturaleza inorgánica en principio, con el fin de dirigirlas de hecho». Si se nos permite añadir otra imagen a las muchas con que se representa la filosofía de Bergson, podemos decir que el Universo es un inmenso tren funicular, en el que la vida es el tren que sube y la materia el que baja. El intelecto consiste en vigilar el tren descendente cuando pasa por el ascendente en que nosotros estamos. La facultad notoriamente más noble que concentra su atención sobre nuestro propio tren es el instinto o la intuición. Es posible saltar de un tren al otro; esto ocurre cuando nos convertimos en las víctimas del hábito automático, y es la esencia de lo *cómico*. O podemos dividirnos en partes, una que sube y otra que baja; entonces, sólo la parte que baja es *cómica*. Pero el intelecto no es un movimiento descendente, sino meramente una observación del movimiento descendente por el movimiento ascendente.

El intelecto, que separa las cosas es, según Bergson, una especie de sueño; no es *activo*, como toda nuestra vida debe ser, sino puramente contemplativo. Cuando soñamos, dice, nuestro yo está diseminado, nuestro pasado está roto en fragmentos, las cosas que realmente se interpenetran

unas a otras se ven como unidades sólidas separadas: lo extraespacial se degrada en espacialidad, que no es nada más que separación. Así, todo intelecto, como separa, tiende a la geometría, y la lógica, que se ocupa de conceptos que están totalmente separados entre sí, es, en realidad, un producto de la geometría, siguiendo la dirección de la materialidad. La deducción y la inducción requieren detrás de sí intuición espacial; «el movimiento a cuyo final está la espacialidad traza a lo largo de su curso la facultad de inducción, así como la de deducción: de hecho, la intelectualidad íntegra». Las crea en la mente, y también el orden en las cosas que el intelecto halla allí. Así, la lógica y la matemática no representan un esfuerzo espiritual positivo, sino un mero sonambulismo, en el que la voluntad está en suspenso, y la mente no está ya activa. La incapacidad para las matemáticas, es, pues, un signo de gracia por fortuna muy corriente.

Así como el intelecto está relacionado con el espacio, el instinto o intuición está relacionado con el tiempo. Uno de los rasgos notables de la filosofía de Bergson es que, a diferencia de la mayoría de los escritores, considera el tiempo y el espacio como profundamente dispares. El espacio, la característica de la materia, surge de una disección del flujo, que es realmente ilusoria; útil, hasta cierto punto, en la práctica, pero muy perturbador en la teoría. El tiempo, por el contrario, es la característica esencial de la vida o de la mente. «Dondequiera que vive algo —dice— hay, abierto en algún sitio, un registro en que se inscribe el tiempo». Pero el tiempo, de que se habla aquí, no es el tiempo matemático, la reunión homogénea de instantes mutuamente externos. El tiempo matemático, según Bergson, es realmente una forma del espacio; el tiempo, que es la esencia de la vida, es lo que llama *duración*. El concepto de la duración es fundamental en su filosofía; aparece ya en su primer libro *Tiempo y libre albedrío* y es necesario entenderlo si queremos comprender su sistema. Sin embargo, es un concepto muy difícil. Yo mismo no lo he entendido completamente y, consiguientemente, no puedo esperar explicarlo con toda la claridad que sin duda merece.

«La duración pura —dice— es la forma que nuestros estados conscientes asumen cuando nuestro yo se permite *vivir*, cuando se abstiene de separar su estado presente de sus estados anteriores». Forma el pasado y el presente en un todo orgánico, donde hay penetración mutua, sucesión sin distinción. «Dentro de nuestro yo, hay sucesión sin exterioridad mutua; fuera del yo, en el espacio puro, hay exterioridad mutua sin sucesión».

«Las cuestiones referentes a sujeto y objeto, a su distinción y su unión, debían ponerse en términos de tiempo más bien que de espacio». En la duración en que *nos vemos actuando*, hay elementos disociados; pero en la duración en que *actuamos*, nuestros estados se funden entre sí. La duración pura es lo que está más alejado de la exterioridad y menos penetrado de exterioridad, una duración en la que el pasado está preñado con un presente absolutamente nuevo. Pero entonces nuestra voluntad experimenta una tensión extrema; tenemos que reunir el pasado, que está deslizándose, y meterlo todo e indiviso en el presente. En tales momentos, nos poseemos verdaderamente, pero estos momentos son raros. La duración es el verdadero tejido de la realidad, que está perpetuamente deviniendo y nunca es algo hecho.

Es sobre todo en la *memoria* donde la duración se muestra, pues en la memoria el pasado sobrevive en el presente. Así, la teoría de la memoria adquiere gran importancia en la filosofía de Bergson. *Materia y memoria* se ocupa de mostrar la relación entre mente y materia, de las que afirma que ambas son reales, por un análisis de la memoria, que es «justamente la intersección de mente y materia».

Hay, dice, dos cosas radicalmente diferentes, a las que comúnmente se les da el nombre de *memoria*; la distinción entre ambas es muy destacada por Bergson. «El pasado sobrevive —dice— bajo dos formas distintas: primero, en los mecanismos motores; segundo, en recuerdos independientes». Por ejemplo, se dice que un hombre recuerda un poema si lo puede repetir de memoria, es decir, si ha adquirido cierto hábito o mecanismo que le permite repetir una acción anterior. Pero podría, al menos teóricamente, ser capaz de repetir el poema sin ningún recuerdo de las ocasiones anteriores en que lo ha leído; así, no hay ninguna conciencia de

los acontecimientos pasados envuelta en esta clase de memoria. El segundo tipo, que es el único que realmente merece el nombre de memoria, se muestra en los recuerdos de ocasiones separadas en que ha leído el poema, cada una de ellas única y con una fecha. Aquí, piensa Bergson, no puede tratarse de *hábito*, puesto que cada hecho sólo ocurrió una vez, y tuvo que hacer su impresión inmediatamente. Se insinúa que, de algún modo, todo lo que nos ha sucedido es recordado, mas por lo general, sólo lo que es útil pasa a la conciencia. Aparentes fallos de memoria, se arguye, no son en realidad fallos de la parte mental de la memoria, sino del mecanismo motor que pone la memoria en acción. Este criterio es apoyado por una discusión de la fisiología del cerebro y de los casos de amnesia, de la que se deduce que la verdadera memoria no es una función del cerebro. El pasado tiene que ser *actuado* por la materia, *imaginado* por la mente. La memoria no es una emanación de la materia; en realidad, lo contrario estaría más cerca de la verdad, si entendemos la materia como captada en la percepción concreta, que ocupa siempre cierta duración.

«La memoria tiene que ser, en principio, una facultad absolutamente independiente de la materia. Si, pues, el espíritu es una realidad, es aquí, en los fenómenos de la memoria, donde podemos entrar en contacto con él experimentalmente».

En el extremo opuesto de la memoria coloca Bergson la percepción pura, en relación con la cual adopta una posición ultrarrealista. «En la percepción pura —dice— somos realmente colocados fuera de nosotros mismos, tocamos la realidad del objeto en una intuición inmediata». Tan completamente identifica la percepción con su objeto que casi se niega a llamarla mental. «La percepción pura, que es el grado más bajo de la mente —mente sin memoria— es realmente parte de la materia, según entendemos la materia». La percepción pura está constituida por la acción de aparecer, su actualidad radica en su actividad. Es en este aspecto en el que el *cerebro* se hace apropiado para la percepción, pues el cerebro no es un instrumento de acción. La función del cerebro es limitar nuestra vida mental a lo prácticamente útil. Si no fuera por el cerebro —pensamos— todo sería percibido, pero de hecho sólo percibimos lo que nos interesa. «El cuerpo,

vuelto siempre hacia la acción, tiene como función esencial limitar, con vistas a la acción, la vida del espíritu». Es, de hecho, un instrumento de elección.

Tenemos que volver ahora al sujeto del instinto o intuición, como opuesto al intelecto. Era necesario primero dar alguna idea de la duración y la memoria, puesto que las teorías bergsonianas de la duración y la memoria están presupuestas en esta descripción de la intuición. En el hombre, tal como existe ahora, la intuición es la orla o penumbra del intelecto; ha sido desplazada del centro por ser menos útil en la acción que el intelecto, pero tiene usos más profundos que hacen deseable volver a darle una preeminencia mayor. Bergson desea hacer que el intelecto «torne hacia sí mismo y suscite las potencias de intuición que aún dormitan en él». La relación entre instinto e intelecto es comparada a la que hay entre vista y tacto. El intelecto, se nos dice, no proporcionará conocimiento de cosas distantes; en realidad, se dice, la función de la ciencia es explicar todas las percepciones en términos del tacto. «Sólo el instinto es conocimiento a distancia. Tiene la misma relación con la inteligencia que la visión con el tacto». Podemos observar de paso que, según aparece en muchos pasajes, Bergson es un fuerte visualista, cuyo pensamiento se guía siempre por medio de imágenes visuales.

La característica esencial de la intuición es que no divide el mundo en cosas separadas, como el intelecto; aunque Bergson no emplea estas palabras, podemos calificarle de sintético más que de analítico. Aprehende una multiplicidad, pero una multiplicidad de procesos que se interpenetran, no de cuerpos espacialmente externos. En realidad, no hay *cosas*: «cosas y estados son sólo visiones, tomadas por nuestra mente, del devenir. No hay cosas; sólo hay acciones». Esta visión del mundo, que parece difícil y no natural al intelecto, es fácil y natural para la intuición. La memoria no proporciona ningún ejemplo de lo que es dado a entender, pues en ella el pasado sigue viviendo en el presente y lo interpenetra. Aparte de la mente, el mundo estaría muriendo de modo perpetuo y volviendo a nacer; el pasado no tendría realidad y, por tanto, no habría pasado. Es la memoria, con su deseo correlativo, la que hace reales el pasado y el futuro y crea, por

consiguiente, la verdadera duración y el verdadero tiempo. Sólo la intuición puede comprender esta mezcla de pasado y futuro; para el intelecto siguen siendo externos, espacialmente como si dijéramos, entre sí. Guiados por la intuición, percibimos que la «forma es sólo una instantánea de una transición» y el filósofo «verá el mundo material fundido en un solo fluir».

Estrechamente relacionada con los valores de la intuición está la doctrina bergsoniana de la libertad y su elogio de la acción. «En la realidad, un ser vivo es un centro de acción. Representa cierta suma de contingencia que entra en el mundo, es decir, cierta cantidad de acción posible». Los argumentos contra el libre albedrío se basan, en parte, en el supuesto de que la intensidad de los estados físicos es una *cantidad*, capaz, por lo menos en teoría, de medida numérica; Bergson trata de refutar esta tesis en el primer capítulo de *Tiempo y libre albedrío*. El determinismo se basa, en parte, nos dice, en una confusión entre la verdadera duración y el tiempo matemático, que Bergson considera como realmente una forma de espacio. Asimismo, el determinista se apoya en el supuesto no comprobado de que, dado el estado del cerebro, el estado de la mente es teóricamente determinado. Bergson está dispuesto a admitir que lo inverso es verdad, es decir, que el estado del cerebro es determinado, dado el estado de la mente, pero cree que la mente está más diferenciada que el cerebro y sostiene, en consecuencia, que muchos estados diferentes de la mente pueden corresponder a un estado del cerebro. Concluye que la libertad real es posible: «Somos libres cuando nuestros actos brotan de toda nuestra personalidad, cuando la expresan, cuando tienen esa indefinida semejanza con ella que a veces hallamos entre el artista y su obra».

En el bosquejo anterior, me he esforzado principalmente por exponer sólo las opiniones de Bergson, sin dar las razones aducidas por él en favor de la verdad de aquéllas. Esto es más fácil con él que con la mayoría de los filósofos, ya que, por lo general, no da razones para sus opiniones, sino que se apoya en su atracción inherente y en el encanto de un magnífico estilo. Como los anunciantes, confía en la variedad y en la vivacidad, y en la explicación aparente de muchos hechos oscuros. Analogías y símiles, especialmente, constituyen una parte muy considerable de todo el

procedimiento con que recomienda al lector sus puntos de vista. El número de símiles que da de la vida en sus obras exceden a los de cualquier poeta conocido por mí. La vida, dice, es como una concha que se rompe en fragmentos que son asimismo conchas. Es como una gavilla. Inicialmente era «una tendencia a acumular en un depósito, como hacen especialmente las partes verdes de los vegetales». Pero el depósito es para llenarse con agua hirviendo de la que sale el vapor; «los chorros tienen que estar cayendo continuamente, cada uno de los cuales es un mundo». Asimismo, «la vida aparece en su integridad como una inmensa ola que, partiendo de un centro, se extiende hacia fuera, y que en la casi totalidad de su circunferencia se para y convierte en oscilación: en un solo punto ha sido forzado el obstáculo, el impulso ha pasado libremente». Luego, hay un punto culminante en el que la vida se compara con una carga de caballería. «Todos los seres organizados, desde el más humilde hasta el más alto, desde los primeros orígenes de la vida hasta la época en que nos hallamos, y en todos los lugares lo mismo que en todos los tiempos, no hacen más que evidenciar un solo impulso, el inverso del movimiento de la materia y en sí mismo indivisible. Todo lo viviente se mantiene unido, y todo se somete al mismo tremendo empuje. El animal pone su huella sobre la planta, el hombre cabalga sobre los animales, y toda la humanidad, en el espacio y en el tiempo, es un inmenso ejército galopando al lado, delante y detrás de cada uno de nosotros en una carga abrumadora capaz de quebrantar toda resistencia y eliminar muchos obstáculos, quizá incluso la muerte».

Mas un crítico frío, que se siente mero espectador, quizá un espectador no entusiasta, de la carga en que el hombre va a lomos de los animales, puede inclinarse a pensar que el pensamiento tranquilo y reflexivo es difícilmente compatible con esta clase de ejercicio. Cuando se le dice que el pensamiento es un simple medio de acción, el mero impulso para evitar obstáculos en el campo, puede creer que tal criterio es apropiado para un oficial de caballería, pero no para un filósofo, cuyo asunto es, después de todo, el pensamiento; puede creer que en la pasión y el barullo del movimiento violento no hay lugar para la suave música de la razón, ningún ocio para la contemplación desinteresada en la que la grandeza se busca, no

por la turbulencia, sino por la grandeza del Universo que es reflejado. En tal caso, puede sentirse tentado a preguntar si hay razones para aceptar tal agitada visión del mundo. Y si se pregunta esto, hallará, si no me equivoco, que no hay ninguna razón para aceptar este punto de vista, ya sea en el Universo o en los escritos de Bergson.

II

Los dos fundamentos de la filosofía de Bergson, en cuanto es algo más que una visión imaginativa y poética del mundo, son sus doctrinas del espacio y del tiempo. La del espacio se requiere por su condena del intelecto, y si él falla en esta condena, el intelecto triunfará en su condena del filósofo, pues entre los dos hay una guerra a muerte. Su doctrina del tiempo es necesaria para su defensa de la libertad, para evadirse de lo que William James llamaba «un Universo bloque», para su doctrina de un perpetuo flujo en la que no hay nada que fluya, y para toda su teoría de las relaciones entre mente y materia. Será, pues, conveniente concentrar la crítica en estas dos doctrinas. Si son verdaderas, esos errores menores e inconsecuencias, de los que no se libra ningún filósofo, no tendrían importancia, pero si son falsas, no queda más que una épica imaginativa, que habría que juzgar desde el punto de vista estético más que desde el intelectual. Empezaré por la doctrina del espacio, la más sencilla de las dos.

La teoría del espacio aparece plena y explícita en su *Tiempo y libre albedrío*; pertenece, por tanto, a la parte más antigua de su filosofía. En su primer capítulo afirma que *mayor* y *menor implican* espacio, puesto que él considera lo mayor como siendo esencialmente lo que *contiene* a lo menor. No presenta ninguna razón, ni buena ni mala, en favor de esta tesis; se limita a exclamar, como si estuviera dando una evidente *reductio ad absurdum*: «¡Como si se pudiera hablar de magnitud donde no hay multiplicidad ni espacio!». Los casos notorios de lo contrario, tales como el

placer y el dolor, le presentan muchas dificultades, pero nunca pone en duda ni reexamina el dogma de que parte.

En el capítulo siguiente mantiene la misma tesis respecto al número: «Tan pronto como deseamos representarnos el *número* a nosotros mismos, y no meramente cifras o palabras, nos vemos obligados a recurrir a una imagen extensa», y «toda idea clara del número implica una imagen visual en el espacio». Estas dos frases bastan para mostrar, como trataré de probar, que Bergson no sabe lo que es número ni tiene una idea clara de ello. Esto lo demuestra solamente su definición: «El número puede ser definido en general como una colección de unidades o, hablando más exactamente, como la síntesis del uno y los muchos».

Para el análisis de estas afirmaciones, tengo que rogar al lector tenga un poco de paciencia, pues he de llamar la atención respecto a algunas distinciones que pueden, al principio, parecer pedantescas, pero que son realmente vitales. Hay tres cosas enteramente distintas que son confundidas por Bergson en las frases anteriores, a saber: 1) el número, el concepto general aplicable a los diversos números particulares; 2) los diversos números particulares; 3) las diversas colecciones a que son aplicables los diversos números particulares. Es esto último lo definido por Bergson cuando dice que número es una colección de unidades. Los Doce Apóstoles, las doce tribus de Israel, los doce meses, los doce signos del zodiaco, son todas colecciones de unidades; sin embargo, ninguna de ellas es el número 12, y mucho menos el número en general, como debía ser conforme a la anterior definición. El número 12, notoriamente, es algo que todas estas colecciones tienen en común, pero que ellas no tienen en común con otras colecciones, tales como los once del cricket. De aquí que el número 12 no sea ni una colección de doce términos, ni algo que todas las colecciones tienen en común; y número en general es una propiedad del 12 o del 11 o de cualquier otro número, pero no de las diversas colecciones que tienen doce u once términos.

De aquí que, cuando, siguiendo el consejo de Bergson, «recurrimos a una imagen extensa» y representamos, por ejemplo, doce puntos como los de un doble seis de los dados, no hemos obtenido todavía una descripción

del número 12. Éste, en efecto, es algo más abstracto que una representación. Para poder decir que tenemos alguna comprensión del número 12, tenemos que saber qué es lo que las diferentes colecciones de doce unidades tienen de común, y esto es algo que no puede representarse, porque es abstracto. Bergson sólo logra hacer aceptable su teoría del número, confundiendo una colección particular con el número de sus términos, y éste, a su vez, con el número en general.

La confusión es la misma que si equiparásemos a un determinado joven con la juventud, y la juventud con el concepto general «período de la vida humana», y fuéramos a argüir que, porque un joven tiene dos piernas, la juventud tiene que tener dos piernas, y el concepto general «período de la vida humana» tiene que tener dos piernas. La confusión es importante porque, tan pronto como nos damos cuenta de ella, la teoría de que el número o los números particulares pueden ser representados en el espacio, se ve que es insostenible. Esto no sólo refuta la teoría bergsoniana del número, sino también su teoría más general de que todas las ideas abstractas y toda la lógica se derivan del espacio.

Pero, aparte de la cuestión de los números, ¿podemos admitir la tesis de Bergson de que toda pluralidad de unidades separadas implica espacio? Él examina algunos de los casos que parecen contradecir esta tesis; por ejemplo, los sonidos sucesivos. Cuando oímos los pasos de un transeúnte en la calle, dice, visualizamos sus posiciones sucesivas; cuando oímos los toques de una campana, o nos la imaginamos balanceándose hacia atrás y hacia adelante, o colocamos los sonidos sucesivos en un espacio ideal. Pero éstas son meras observaciones autobiográficas de un visualista e ilustran la observación, que hicimos antes, de que las tesis de Bergson dependen del predominio en él del sentido de la vista. No hay ninguna necesidad lógica de colocar las campanadas de un reloj en un espacio imaginario: la mayoría de las personas, me imagino, las cuenta sin ningún auxiliar espacial. Bergson no alega ninguna razón en apoyo de la tesis de que el espacio es necesario. Lo sienta como algo obvio y procede en seguida a aplicarlo al caso de los tiempos. Donde parece haber diferentes tiempos separados unos de otros, dice, los tiempos son imaginados como extendiéndose en el

espacio; en el tiempo real, tal como es dado por la memoria, los diferentes tiempos se interpenetran y no pueden ser contados porque no están separados.

La tesis de que toda separación implica lugar, se da ahora por establecida y es empleada deductivamente para probar que el espacio está implicado dondequiera que hay claramente separación, por pequeña que sea la razón para sospechar tal cosa. Así, las ideas abstractas, por ejemplo, se excluyen notoriamente: la blancura es diferente de la negrura, la salud es diferente de la enfermedad, la necedad es diferente de la cordura. De aquí, que todas las ideas abstractas impliquen espacio; y, por consiguiente, la lógica, que usa ideas abstractas, es un producto de la geometría, y todo el intelecto depende de un supuesto hábito de representar las cosas unas al lado de otras en el espacio. Esta conclusión, en la que se apoya toda la condena bergsoniana del intelecto, se basa, en la medida en que puede uno descubrirlo, enteramente en un error de una idiosincrasia personal, por una necesidad del pensamiento, es decir, la idiosincrasia de visualizar las sucesiones como extendiéndose sobre una línea. El ejemplo de los números muestra que, si Bergson estuviera en lo cierto, no hubiéramos podido llegar nunca a las ideas abstractas, que se suponen impregnadas de espacio e, inversamente, el hecho de que podamos entender las ideas abstractas (como cosa distinta de las cosas particulares que ejemplifican) parece suficiente para probar que se equivoca al considerar el intelecto como impregnado de espacio.

Uno de los efectos malos de una filosofía anti-intelectual, como la de Bergson, es que medra con los errores y confusiones del intelecto. De aquí que se vea llevada a preferir el pensamiento malo al bueno, a declarar insoluble toda dificultad momentánea y a considerar todo error de poca monta como revelador de la quiebra del intelecto y como un triunfo de la intuición. Hay en las obras de Bergson muchas alusiones a las matemáticas y a la ciencia, que al lector descuidado puede parecerle que fortalecen grandemente la filosofía bergsoniana. En lo referente a la ciencia, especialmente la biología y la fisiología, no tengo competencia para criticar sus interpretaciones. Pero en lo que respecta a las matemáticas, ha preferido

deliberadamente los tradicionales errores de interpretación a los criterios más modernos, que han prevalecido entre los matemáticos durante los últimos ochenta años. En esta materia ha seguido el ejemplo de la mayoría de los filósofos. En los siglos XVIII y XIX, el cálculo infinitesimal, aunque bien desarrollado como método, estaba apoyado, en lo referente a sus bases, por muchos sofismas y mucho pensamiento confuso. Hegel y sus seguidores se apoderaron de estos errores y confusiones para apoyar en ellos su intento de probar que todas las matemáticas eran contradictorias. Luego el punto de vista hegeliano sobre estas cuestiones pasó al pensamiento filosófico corriente, donde ha permanecido mucho después que los matemáticos han eliminado todas las dificultades en que los filósofos se apoyaban. Y mientras el principal objeto de los filósofos ha sido mostrar que nada podía aprenderse por medio de la paciencia y del pensar minucioso, sino que más bien debíamos adorar los prejuicios del ignorante bajo el título de *razón*, si éramos hegelianos, o de *intuición*, si éramos bergsonianos; mientras tanto, repito, los filósofos han ignorado lo que los matemáticos han hecho para eliminar los errores de que Hegel se aprovechó.

Aparte de la cuestión del número, que ya hemos examinado, el punto principal en que Bergson toca las matemáticas es su repudio de lo que llama la representación *cinematográfica* del mundo. La matemática concibe el cambio, incluso el cambio continuo, como constituido por una serie de estados; Bergson, por el contrario, afirma que ninguna serie de estados puede representar lo que es continuo, y que en el cambio una cosa no está nunca en ningún estado. El criterio de que el cambio está constituido por una serie de estados cambiantes lo llama cinematográfico; este criterio, dice, es natural al intelecto, pero es radicalmente vicioso. El verdadero cambio sólo puede ser explicado por la verdadera duración; implica una interpretación de pasado y presente, no una sucesión matemática de estados estáticos. Esto es lo que llama una visión *dinámica* en lugar de una visión *estática* del mundo. La cuestión es importante y, a pesar de su dificultad, no la podemos pasar por alto.

La posición bergsoniana es ilustrada —y ese ejemplo puede servir también para la crítica— por el argumento de la flecha de Zenón. Zenón arguye que como la flecha se halla en cada momento simplemente en donde está, mientras vuela está siempre en reposo. A primera vista, este argumento puede no parecer muy fuerte. Desde luego, se dirá, la flecha está donde está en un momento, pero en otro momento se halla en algún otro sitio, y esto es justamente lo que constituye el movimiento. Ciertas dificultades surgen, es cierto, de la continuidad del movimiento, si insistimos en dar por supuesto que el movimiento es también discontinuo. Estas dificultades, así obtenidas, han sido durante mucho tiempo manejadas por los filósofos. Pero si, con los matemáticos, evitamos la suposición de que el movimiento es también discontinuo, no caeremos en las dificultades de los filósofos. Un cinematógrafo, en el que hay una cantidad infinita de cuadros —y en el que no hay nunca un cuadro *siguiente*, porque un número infinito viene entre dos cualesquiera—, representará perfectamente un movimiento continuo. ¿Dónde, pues, estriba la fuerza del argumento de Zenón?

Zenón pertenecía a la escuela eleática, cuyo objeto era probar que el cambio no podía existir. La posición natural para explicarse el mundo es que hay *cosas que cambian*; por ejemplo, hay una flecha que está ahora aquí, ahora allí. Por bisección de esta opinión, los filósofos han derivado dos paradojas. Los eleáticos decían que había cosas, pero no cambios; Heráclito y Bergson, que había cambios, pero no cosas. Los eleáticos, que había una flecha, pero no vuelo; Heráclito y Bergson, que había vuelo, pero no flecha. Cada partido conducía su razonamiento por medio de la refutación del otro partido. «¡Qué ridículo decir que no hay ninguna flecha!», decía el partido *estático*. «¡Qué ridículo, decir que no hay vuelo!», dice el partido *dinámico*. El desgraciado que se encuentra en el centro de estas posiciones y sostiene que hay flecha y vuelo es reputado por los contrincantes como enemigo de ambos; por consiguiente, es atravesado, como San Sebastián, por la flecha de un lado y por su vuelo desde el otro. Pero aún no hemos descubierto dónde radica la fuerza del argumento de Zenón.

Zenón da por supuesta, tácitamente, la esencia de la teoría bergsoniana del cambio. Es decir, daba por sentado que cuando una cosa está en un proceso de continuo cambio, aunque sólo sea de cambio de posición, tiene que haber en la cosa algún *estado* interno de cambio. La cosa tiene que ser, en cada instante, intrínsecamente diferente de lo que sería si no hubiera ningún cambio. Luego señala que en cada momento la flecha se halla simplemente donde se encuentra, lo mismo que si estuviera en reposo. Deduce de aquí que no puede haber un *estado* de movimiento y, por tanto, adhiriéndose al criterio de que un estado de movimiento es esencial al movimiento, infiere que no puede haber movimiento y que la flecha está siempre en reposo.

El argumento de Zenón, por consiguiente, aunque no aborda la explicación matemática del cambio, refuta, *prima facie*, un concepto del cambio que no difiere del de Bergson. ¿Cómo, pues, afronta Bergson el argumento de Zenón? Negando que la flecha esté nunca en alguna parte. Después de exponer el argumento de Zenón, replica: «Sí, si suponemos que la flecha puede *estar* alguna vez en un punto de su recorrido. Sí, igualmente, si la flecha, que está en movimiento, coincide alguna vez con una posición, que es inmóvil. Pero la flecha no *está* nunca en ningún punto de su recorrido». Esta réplica a Zenón, o una muy parecida referente a Aquiles y la tortuga, aparece en sus tres libros. La posición de Bergson es claramente paradójica; si es *posible*, es una cuestión que requiere una discusión de su concepto de la duración. Su único argumento en favor de ella es la afirmación de que el concepto matemático del cambio «implica la absurda proposición de que el movimiento está hecho de inmovilidades». Pero el aparente absurdo de esta posición se debe meramente a la forma verbal en que la ha expresado y se desvanece tan pronto nos damos cuenta de que el movimiento implica relaciones. Una amistad, por ejemplo, se compone de gente que es amiga, pero no de amistades; una genealogía está compuesta de hombres, pero no de genealogías. Del mismo modo, un movimiento está compuesto por lo que está moviéndose; pero no se compone de movimientos. Expresa el hecho de que una cosa puede estar en diferentes sitios en tiempos diferentes, y que los sitios pueden seguir siendo

diferentes por muy próximos que se hallen los tiempos. El argumento de Bergson contra el concepto matemático del movimiento se reduce, por tanto, en último análisis, a un mero juego de palabras. Y con esta conclusión podemos pasar a la crítica de la teoría de la duración.

Ésta se halla ligada con su teoría de la memoria. Según ella, las cosas recordadas sobreviven en la memoria, interpenetrando así las cosas presentes: pasado y presente no son recíprocamente exteriores entre sí, sino que están mezclados en la unidad de conciencia. La acción, dice, es lo que constituye el ser; pero el tiempo matemático es un mero receptáculo pasivo, que no hace nada y, por ende, no es nada. El pasado, dice, es lo que ya no actúa, y el presente es lo que está actuando. Pero en esta afirmación como, en realidad, en toda su descripción de la duración, Bergson está dando por supuesto, inconscientemente, el tiempo matemático ordinario; sin éste, sus expresiones carecen de sentido. ¿Qué se indica al decir que «el pasado es esencialmente *lo que ya no actúa*» (el subrayado es suyo), sino que el pasado es aquello cuya acción ha pasado?; las palabras «ya no» son palabras expresivas del pasado; para una persona que no tenga el concepto ordinario del pasado como algo fuera del presente, estas palabras no tendrían sentido. Así, su definición es circular. Lo que dice es, en efecto, que «el pasado es aquello cuya acción está en el pasado». Como definición, no puede considerarse como un esfuerzo feliz. Y lo mismo se aplica al presente. El presente, se nos dice, es «*lo que está actuando*» (el subrayado es suyo). Pero la palabra *está* introduce justamente aquella idea del presente que iba a ser definida. El presente es aquello que *está* actuando, en oposición a lo que *estaba* actuando o a lo que *estará* actuando. Es decir, es aquello cuya acción está en el presente, no en el pasado ni en el futuro. La definición es también circular. Un pasaje anterior de la misma página aclarará mejor este sofisma. «Lo que constituye nuestra percepción pura es nuestra acción de apercibimiento… La *actualidad* de nuestra percepción radica así en su *actividad*, en el movimiento que la prolonga, y no en su mayor intensidad: el pasado es sólo idea, el presente es idea-motor». Este pasaje patentiza que, cuando Bergson habla del pasado, no alude al pasado, sino a nuestra memoria del pasado. El pasado, cuando existió, era

justamente tan activo como es ahora el presente; si la versión de Bergson fuera correcta, el momento presente debía ser el único en toda la Historia del mundo que contuviera alguna actividad. En tiempos anteriores hubo otras percepciones, justamente tan activas, tan actuales en su momento, como nuestras percepciones presentes; el pasado, en su momento, no era solamente idea, sino que en su carácter intrínseco era justamente lo que ahora es el presente. Este pasado real, Bergson lo olvida sencillamente; lo que él considera es la idea presente del pasado. El pasado real no se mezcla con el presente, puesto que no es parte de él; pero esto es una cosa muy distinta.

Toda la teoría bergsoniana de la duración y del tiempo descansa totalmente en la confusión elemental entre el hecho presente de un recuerdo y el hecho pasado que se recuerda. Si no fuera por el hecho de que el tiempo nos es tan familiar, el círculo vicioso implicado en su intento de deducir el pasado como lo que ya no es activo sería patente en seguida. Tal como es, lo que Bergson da es una descripción de la diferencia entre la percepción y el recuerdo —ambos hechos *presentes*— y lo que cree haber dado es una descripción de la diferencia entre el presente y el pasado. Tan pronto como se percibe esta confusión, se ve que su teoría del tiempo es simplemente una teoría que omite totalmente el tiempo.

La confusión entre el recordar presente y el suceso pasado recordado, que parece estar en la base de la teoría bergsoniana del tiempo, es un ejemplo de una confusión más general que, si no estoy equivocado, vicia una gran parte de su pensamiento y, en realidad, una gran parte del pensamiento de la mayoría de los filósofos modernos: quiero decir, la confusión entre un acto de conocimiento y lo que es conocido. En la memoria el acto de conocer está en el presente, mientras que lo conocido está en el pasado; al confundirlos, la distinción entre pasado y presente se hace borrosa.

En toda la *Materia y memoria*, esta confusión entre el acto de conocer y el objeto conocido es indispensable. Está encerrada en el uso de la palabra *imagen*, que es explicada en el mismo comienzo de la obra. Aquí afirma Bergson que, aparte de las teorías filosóficas, todo lo que conocemos

consiste en *imágenes* que, en efecto, constituyen todo el Universo. Dice: «Llamo *materia* al agregado de imágenes, y *percepción de la materia*, a estas mismas imágenes referidas a la acción eventual de una imagen determinada, mi cuerpo». Se observará que la materia y la percepción de la materia, según él, consisten en las mismas cosas. El cerebro, dice, es como el resto del Universo material, y es, por tanto, una imagen, si el Universo es una imagen.

Como el cerebro, que nadie ve, no es, en el sentido corriente, una imagen, no nos sorprende su frase de que una imagen puede *ser* sin *ser percibida*; pero explica luego que, en lo que respecta a las imágenes, la diferencia entre *ser* y *ser percibida conscientemente* es sólo una diferencia de grado. Esto quizá se explique en otro pasaje en que dice: «¿Qué puede ser un objeto material no percibido, una imagen no imaginada, a menos que sea una especie de estado mental inconsciente?». Finalmente, dice: «Toda realidad tiene una afinidad, una analogía, en una palabra, una relación con la conciencia: esto es lo que concedemos al idealismo por el hecho mismo de llamar a las cosas *imágenes*». No obstante, intenta calmar nuestra duda inicial diciendo que está empezando en un punto antes de que se haya introducido ninguno de los supuestos de los filósofos. «Supondremos por el momento que no sabemos nada de las teorías de la materia y del espíritu, nada de las discusiones respecto a la realidad o idealidad del mundo exterior. Aquí estoy en presencia de imágenes». Y en la nueva introducción que escribió para la edición inglesa, dice: «Por *imagen* quiero dar a entender una determinada existencia que es más que lo que el idealista llama una *representación*, pero menos que lo que el realista llama una *cosa*, una existencia situada a mitad del camino entre la *cosa* y la *representación*».

La distinción que Bergson tiene en la cabeza aquí no es, me parece, la distinción entre el imaginar como suceso mental y la cosa imaginada como un objeto. Está pensando en la distinción entre la cosa según es y la cosa según parece. La distinción entre sujeto y objeto, entre la mente que piensa y recuerda y tiene imágenes, por un lado, y los objetos pensados, recordados o imaginados: esta distinción, a mi entender, está totalmente

ausente de su filosofía. Su ausencia es la deuda real del filósofo al idealismo, y es una deuda muy infortunada. En el caso de las *imágenes*, como acabamos de ver, le permite hablar de imágenes como cosa neutral entre mente y materia, y afirmar, luego, que el cerebro es una imagen a pesar del hecho de que nunca ha sido imaginado, y sugerir, más tarde, que la materia y la percepción de la materia son la misma cosa, pero que una imagen no percibida (como el cerebro), es un estado mental inconsciente; mientras, por último, el uso de la palabra *imagen*, aunque no implica ninguna teoría metafísica, de ninguna clase, implica, no obstante, toda esa realidad que tiene «una afinidad, una analogía, en resumen, una relación» con la conciencia.

Todas estas confusiones se deben a la confusión inicial de lo subjetivo y objetivo. El sujeto —pensamiento, imagen o memoria— es un hecho presente en mí; el objeto puede ser la ley de la gravitación o mi amigo Jones, o el viejo Campanile de Venecia. El sujeto es mental y está aquí y ahora. Por consiguiente, si sujeto y objeto son uno, el objeto es mental y está aquí y ahora; mi amigo iones, aunque se cree en Sudamérica y existiendo por su propia cuenta, está realmente en mi cabeza y existe en virtud de mi pensar en él; el Campanile de San Marcos, a pesar de su gran tamaño y del hecho de que dejó de existir hace cuarenta años, existe aún, y se halla completo dentro de mí. Esta exposición no es una parodia de las teorías bergsonianas del espacio y el tiempo; es simplemente un intento de mostrar cuál es el sentido actual concreto de las mismas.

La confusión de sujeto y objeto no es peculiar de Bergson, sino común a muchos idealistas y a muchos materialistas. Muchos idealistas dicen que el objeto es realmente el sujeto y muchos materialistas dicen que el sujeto es realmente el objeto. Coinciden en pensar que estas afirmaciones son diferentes, mientras sostienen que sujeto y objeto no son diferentes. En este aspecto, podemos admitir que Bergson tiene el mérito, pues está tan dispuesto a identificar sujeto con objeto como a identificar éste con aquél. Tan pronto se rechaza esta identificación, todo su sistema se derrumba: primero sus teorías espacio-temporales, luego su creencia en la

contingencia real, luego su condena del intelecto y, finalmente, su concepto de las relaciones de mente y materia.

Sin duda, una gran parte de la filosofía de Bergson, probablemente la parte a que se debe su mayor popularidad, no se basa en argumentos y no puede rebatirla con argumentos. Su pintura imaginativa del mundo, considerada como esfuerzo poético, no es, en lo fundamental, susceptible de aprobación o de desaprobación. Shakespeare dice que la vida no es más que una sombra errabunda, Shelley dice que es como una cúpula de cristales multicolores, Bergson dice que es una concha que se quiebra en partes que son conchas a su vez. Si preferimos la imagen de Bergson, es tan justo como legítimo.

El bien que Bergson espera ver realizado en el mundo es la acción por la acción. Toda contemplación pura la llama *sueño*, condenándola con toda una serie de epítetos agrios: estática, platónica, matemática, lógica, intelectual. A los que desean alguna previsión del fin que ha de realizar la acción se les dice que un fin previsto no sería nada nuevo, porque el deseo, como la memoria, está identificado con su objeto. De este modo, estamos condenados, en la acción, a ser ciegos esclavos del instinto: la fuerza vital nos empuja desde atrás, constante e incansablemente. No hay lugar en esta filosofía para el momento de percepción contemplativa en que, elevándonos sobre la vida animal, adquirimos conciencia de los fines mayores que redimen al hombre de la vida de los brutos. Aquellos para quienes la actividad sin finalidad parece un bien suficiente, hallarán en los libros de Bergson una agradable pintura del Universo. Pero aquellos para quienes la acción, si ha de tener algún valor, tiene que estar inspirada por alguna visión, por alguna percepción imaginativa de un mundo menos doloroso, menos injusto, menos lleno de lucha que el mundo de nuestra vida cotidiana; aquellos, en una palabra, cuya acción está edificada sobre la contemplación, no hallarán en esta filosofía nada de lo que buscan, y no lamentarán que no haya ninguna razón para creer que sea verdadera.

CAPÍTULO XXIX

William James

William James (1842-1910) fue primordialmente psicólogo, pero tuvo importancia en filosofía por dos motivos: inventó la doctrina que llamó «empirismo radical» y fue uno de los tres protagonistas de la teoría llamada *pragmatismo* o *instrumentalismo*. En su madurez fue, como era justo, el jerarca reconocido de la filosofía americana. El estudio de la medicina le llevó a la consideración de la psicología; su gran libro sobre el tema, publicado en 1890, tuvo extraordinario valor. Sin embargo, no me ocuparé de él, pues su contribución fue para la ciencia, más que para la filosofía.

Hay dos aspectos en la preocupación filosófica de James, uno científico y otro religioso. En el aspecto científico, el estudio de la medicina ha dado a sus pensamientos un sesgo hacia el materialismo que, sin embargo, mantuvo a raya su emoción religiosa. Sus sentimientos religiosos eran muy protestantes, muy democráticos y muy llenos de una cálida benevolencia humana. Se negó por completo a seguir a su hermano Henry en su fastidioso esnobismo. «El príncipe de las tinieblas —decía— puede ser un *gentleman*, según nos dicen que es, pero dondequiera que esté el Dios de los Cielos y la Tierra seguramente no puede haber ningún *gentleman*». Ésta es una declaración muy característica.

Su cordialidad y su carácter encantador le hicieron casi universalmente querido. El único hombre que conozco que no sintió afecto por él es Santayana, cuya tesis doctoral había calificado James como «la perfección de la putrefacción». Había entre estos dos hombres una oposición temperamental que nada pudo vencer. Santayana sentía también apego por

la religión, pero de un modo distinto. Era con un sentimiento estético e histórico, no como auxiliar para una vida moral; como era natural, prefería con mucho el catolicismo al protestantismo. Intelectualmente no aceptaba ninguno de los dogmas cristianos, pero estaba contento de que otros creyeran en ellos y apreciaba lo que consideraba como el mito cristiano. Para James, tal actitud no podía ser sino inmoral. Él conservaba de su linaje puritano una arraigada creencia de que lo más importante es la buena conducta, y su sentir democrático le impedía asentir a la idea de que hubiera una verdad para los filósofos y otra para el vulgo. La oposición temperamental entre protestante y católico persiste entre lo no ortodoxo: Santayana era un católico librepensador y William James un protestante, aunque herético.

La doctrina de James del empirismo radical fue publicada por primera vez en 1904, en un ensayo titulado: «¿Existe la *conciencia*?». El fin principal de este ensayo era negar que la relación sujeto-objeto fuera fundamental. Hasta entonces había sido dado por sentado por los filósofos que hay una especie de hecho llamado *conocer*, en el que un ente, el que conoce o sujeto, tiene noticia de otro, la cosa conocida u objeto. El que conoce era considerado como una mente o alma; el objeto conocido podía ser un objeto material, una esencia eterna, otra mente o, en la conciencia de sí mismo, idéntico al que conoce. Casi todo, en la filosofía admitida, está ligado con el dualismo de sujeto y objeto. La distinción de mente y materia, el ideal contemplativo y la idea tradicional de *verdad*, todo necesitaba ser radicalmente examinado de nuevo si la distinción de sujeto y objeto no era aceptada como fundamental.

Por mi parte, estoy convencido de que James tenía razón en esta cuestión, y sólo por esto merecería un alto lugar entre los filósofos. Yo pensaba de otro modo hasta que él, y los que coinciden con él, me convencieron de la verdad de su doctrina. Veamos ahora sus argumentos.

Conciencia, dice, «es el nombre de una entelequia y no tiene derecho a ocupar ningún lugar entre los primeros principios. Los que aún se aferran a ella se aferran a un mero eco, al leve rumor que deja el *alma* al desaparecer del aire de la filosofía». No hay, continúa, «ningún material aborigen o

cualidad de ser, en contraste con aquel de que están hechos los objetos materiales, de donde vayan a formarse nuestros pensamientos». Explica que no niega que nuestros pensamientos realizan una función que es la de conocer y que esta función puede llamarse la de «ser consciente». Lo que niega puede expresarse crudamente diciendo que es el criterio de que esa conciencia es una *cosa*. Sostiene que hay «solamente un tejido primo o materia prima», del que está formado todo lo del mundo. Este tejido lo llama «experiencia pura». El conocer, dice, es un tipo particular de relación entre dos porciones de experiencia pura. La relación sujeto-objeto es derivativa: «la experiencia, creo, no tiene tal duplicidad interna». Una porción dada de experiencia indivisa puede ser en un contexto un conocedor y en otro algo conocido.

Define la «experiencia pura» como «el flujo inmediato de vida que suministra el material a nuestra reflexión posterior».

Se verá que esta doctrina suprime la distinción entre mente y materia, si se considera como una distinción entre dos clases diferentes de lo que James llama «material, o materia prima». Por consiguiente, los que coinciden con James en esta cuestión sustentan lo que llaman «monismo neutral», según el cual la materia de que está construido el mundo no es ni mente ni materia, sino algo anterior a ambos. El mismo James no desarrolla esta implicación de su teoría; por el contrario, su uso de la frase «experiencia pura» apunta a un quizá inconsciente idealismo berkeleyano. La palabra *experiencia* es una palabra usada con mucha frecuencia por los filósofos, pero rara vez definida. Consideremos por un momento lo que puede significar.

El sentido común sostiene que muchas cosas que ocurren no son *experimentadas*; por ejemplo, acontecimientos que suceden en la cara invisible de la Luna desde la Tierra. Berkeley y Hegel, por razones diferentes lo niegan y sostienen que lo que no es experimentado no es nada. Sus argumentos son considerados ahora por muchos filósofos como no válidos; a mi juicio, acertadamente. Si hemos de adherirnos al criterio de que la «materia prima» del mundo es *experiencia*, será necesario inventar explicaciones detalladas y aceptables de lo que queremos decir con cosas

tales como la cara invisible de la Luna. Y a menos que podamos inferir cosas no experimentadas de cosas experimentadas, encontraremos dificultades para hallar razones para creer en la existencia de algo que no seamos nosotros mismos. Es verdad que James niega esto, pero sus razones no son muy convincentes.

¿Qué entendemos por *experiencia*? El mejor modo de hallar una respuesta es preguntar: ¿Qué diferencia hay entre un acontecimiento no experimentado y otro experimentado? La lluvia vista o sentida caer es experimentada, pero la lluvia que cae en el desierto cuando no hay en él nada vivo no es experimentada. Así llegamos a nuestro primer punto: no hay experiencia sino donde hay vida. Pero experiencia y vida no son coextensivas. Me ocurren muchas cosas de que no tengo noticia; difícilmente puedo decir que las experimento. Claramente experimento lo que recuerdo, pero algunas cosas que no recuerdo explícitamente pueden haber originado hábitos que aún persisten. El niño que se ha quemado huye del fuego, aunque no tenga ningún recuerdo de la ocasión en que se quemó. Creo que podemos decir que un suceso es *experimentado* cuando produce un hábito. (La memoria es una especie de hábito). Es obvio que los hábitos sólo se originan en los organismos vivos. Un atizador no teme al fuego, por muchas veces que se haya puesto al rojo vivo. En términos de sentido común, por lo tanto, diremos que la *experiencia* no es coextensiva con la «materia prima» del mundo. No veo ninguna razón válida para separarme del sentido común en este punto.

Salvo en esta cuestión de la *experiencia*, estoy de acuerdo con el empirismo radical de James.

No ocurre lo mismo con su pragmatismo y la «voluntad de creer». Particularmente esto último me parece destinado a facilitar una defensa especiosa, pero sofistica, de ciertos dogmas religiosos; una defensa, además, que ningún creyente de corazón podría aceptar.

La voluntad de creer se publicó en 1896; *Pragmatismo, un nuevo nombre para algunas viejas maneras de pensar* se publicó en 1907. La doctrina del último es una ampliación de la del primero.

La voluntad de creer arguye que con frecuencia nos vemos impelidos, en la práctica, a tomar decisiones para las cuales no existen adecuadas motivaciones teóricas y donde hasta el no obrar significa una decisión. Las materias religiosas, dice James, caen bajo esta rúbrica; tenemos, sostiene, derecho a adoptar una actitud creyente aunque «nuestro intelecto meramente lógico puede no haber sido impelido a ello». Ésta es, esencialmente, la actitud del vicario saboyano de Rousseau, pero el desarrollo de James es nuevo.

El deber moral de la veracidad, se nos dice, consta de dos preceptos iguales: «creer en la verdad» y «esquivar el error». El escéptico sólo atiende, erróneamente, al segundo, y de ese modo deja de creer diversas verdades que un hombre menos cauteloso creerá. Si el creer en la verdad y el evitar el error son de igual importancia, puedo entonces perfectamente, cuando se presenta una alternativa, creer una de las posibilidades a voluntad, pues en ese caso tengo una posibilidad de creer en la verdad, mientras que no tengo ninguna si suspendo el juicio.

La ética que resultaría si esta doctrina fuera tomada en serio sería muy singular. Supongamos que me encuentro en el tren con un extraño y me pregunto: «¿Es su nombre Ebenezer Wilkes Smith?». Si admito que no lo sé, ciertamente no estoy creyendo la verdad acerca de su nombre, mientras que si me decido a creer que ése es su nombre, hay una posibilidad de que esté creyendo la verdad. El escéptico, dice James, tiene miedo a ser engañado, y por su miedo puede perder verdades importantes: «¿qué prueba hay —añade— de que el engaño debido a la esperanza sea peor que el engaño debido al temor?». Parecería deducirse de ello que, si he estado esperando durante años encontrarme con un hombre llamado Ebenezer Wilkes Smith, la veracidad positiva, como opuesta a la negativa debería llevarme a creer que éste es el nombre de cada extraño con que me encuentro, hasta que adquiera una evidencia definitiva de lo contrario.

«Pero —se dirá— el ejemplo es absurdo, pues aunque usted no conoce el nombre del extraño, usted sabe que un tanto por ciento muy pequeño de gente se llaman Ebenezer Wilkes Smith. Por consiguiente, no se halla en el estado de completa ignorancia, presupuesto en su libertad de elección».

Ahora bien: por extraño que parezca, James, en todo su ensayo, no menciona nunca la probabilidad y, sin embargo, hay casi siempre alguna consideración discernible de probabilidad en relación con cualquier asunto. Concédase (aunque ningún creyente ortodoxo lo concedería) que no hay ninguna prueba ni en pro ni en contra de ninguna de las religiones del mundo. Supongamos que el lector es chino, puesto en contacto con la religión de Confucio, con el budismo y con el cristianismo. Las leyes de la lógica le impiden suponer que las tres son verdaderas. Supongamos que el budismo y el cristianismo tienen cada uno una posibilidad pareja; entonces, dado que ambas no pueden ser verdaderas a la vez, una de ellas tienen que serlo y, por tanto, la religión de Confucio tiene que ser falsa. Si las tres tienen iguales posibilidades, cada una de ellas tiene que tener más probabilidades de ser falsa que verdadera. De esta forma, el principio de James se derrumba tan pronto como se nos permita entrar en consideraciones de probabilidad.

Es curioso que, a pesar de ser un psicólogo eminente, James se permitiera en este punto una singular tosquedad. Habla como si las únicas alternativas fueran la creencia completa o la completa incredulidad, ignorando todos los matices de la duda. Supongamos, por ejemplo, que estoy buscando un libro en mis estantes. Pienso: «*puede estar* en este estante», y comienzo a mirar; pero no pienso «*está* en este estante» hasta verlo. Habitualmente actuamos sobre hipótesis, pero no precisamente como cuando actuamos referente a lo que consideramos cierto; pues, cuando actuamos sobre una hipótesis, mantenemos abiertos los ojos para cualquier prueba nueva.

El precepto de veracidad me parece que no es como James lo cree. Yo diría que es: «Da a cada hipótesis, que valga la pena de examinar, justamente el grado de crédito que la prueba garantiza». Y si la hipótesis es suficientemente importante hay el deber adicional de buscar una prueba mayor. Esto es vulgar sentido común y está en armonía con el procedimiento de los tribunales, pero es totalmente distinto del procedimiento recomendado por James.

Sería injusto respecto a James considerar aisladamente su voluntad de creer; ésta fue una doctrina de transición que condujo por un desarrollo natural al pragmatismo. Éste, tal como aparece en James, es primordialmente una nueva definición de la *verdad*. Hubo otros dos protagonistas del pragmatismo: F. C. S. Schiller y el doctor John Dewey. De éste me ocuparé en el capítulo próximo; Schiller tuvo menos importancia que los otros dos. Entre James y Dewey hay una diferencia de acento. El criterio de Dewey es científico y sus argumentos derivan en gran parte de un examen del método científico, mientras James se interesa principalmente por la religión y la moral. Hablando en líneas generales, éste se halla preparado para defender cualquier doctrina que tienda a hacer a la gente virtuosa y feliz; si ésta lo logra, es *verdadera* en el sentido en que emplea esta palabra.

El principio del pragmatismo, según James, fue enunciado primeramente por C. S. Pierce, quien mantenía que, con el fin de lograr claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto, necesitamos considerar solamente qué efectos concebibles de tipo práctico puede implicar el objeto. James dice, como aclaración, que la función de la filosofía es hallar qué diferencia se produce en ti o en mí si esta o la otra fórmula es verdadera. En este sentido, las teorías se convierten en instrumentos, no en respuestas a enigmas.

Las ideas, dice James, se hacen verdaderas en la medida en que nos ayudan a entrar en relaciones satisfactorias con otras partes de nuestra experiencia. «Una idea es *verdadera* mientras se crea que es provechosa para nuestras vidas». La verdad es una especie de bien, no una categoría separada. La verdad pertenece a una idea; queda *hecha* verdadera por los acontecimientos. Es correcto decir, con los intelectualistas, que una idea verdadera tiene que coincidir con la realidad, pero *coincidir* no significa *copiar*. Coincidir en el sentido más amplio con una realidad puede significar solamente ser guiado de modo directo a ella o a sus alrededores, o ser puesto en tal contacto actuante con ella hasta manipularla o a algo relacionado con ella mejor que si no coincidimos. Añade que «lo verdadero» es sólo el expediente en el camino de nuestro pensamiento… a

la larga y en todo el recorrido. En otras palabras, «nuestra obligación de buscar la verdad forma parte de nuestra obligación general de hacer lo que compensa».

En un capítulo sobre pragmatismo y religión recoge la cosecha. «No podemos rechazar una hipótesis si derivan de ella consecuencias útiles para la vida». «Si la hipótesis de Dios obra satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra, es verdadera». «Podemos perfectamente creer, con las pruebas que la experiencia religiosa aporta, que existen más altos poderes y que actúan para salvar al mundo conforme a líneas ideales semejantes a las nuestras».

Encuentro grandes dificultades intelectuales en esta doctrina. Da por supuesto que una creencia es *verdadera* cuando sus efectos son buenos. Si esta definición fuera útil —y si no lo es será condenada por la prueba pragmática— tenemos que saber: a) lo que es bueno; b) cuáles son los efectos de esta o esa creencia. Y tenemos que saber estas cosas antes de poder saber que algo es *verdadero*, puesto que sólo después de haber decidido que los efectos de una creencia son buenos es cuando tenemos derecho a llamarla *verdadera*. El resultado es una complicación increíble. Supongamos que se desea saber si Colón cruzó el Atlántico en 1492. No podemos, como hacen otras personas, mirarlo en un libro. Tenemos que inquirir primero los efectos de esta creencia y en qué difieren de los efectos de creer que lo cruzó en 1491 o en 1493. Esto es bastante difícil, pero es todavía más difícil ponderar los efectos desde un punto de vista ético. Podemos decir que es obvio que 1492 tiene los mejores efectos, puesto que nos sirve para obtener mejores notas en los exámenes. Pero nuestros competidores, que nos hubieran sobrepasado si hubiéramos dicho 1491 o 1493, pueden considerar nuestro éxito moralmente lamentable. Aparte de los exámenes, no se me ocurren otros efectos prácticos de la creencia, salvo en el caso de un historiador.

Pero no acaba aquí la dificultad. Tenemos que sostener que nuestra apreciación de las consecuencias de una creencia, éticas y de hecho, es verdadera, pues si es falsa, nuestro argumento respecto a la verdad de nuestra creencia es erróneo. Pero decir que nuestra creencia respecto a las

consecuencias es verdadera, equivale a decir, según James, que *ella* tiene buenas consecuencias y esto, a su vez, es solamente verdadero si tiene buenas consecuencias, y así sucesivamente *ad infinitum*. Es obvio que esto no puede ser.

Hay otra dificultad. Supongamos que digo que existió Colón; todo el mundo estará de acuerdo conmigo en que lo que digo es verdad. Pero ¿por qué es verdad? A causa de cierto hombre de carne y hueso que vivió hace 478 años: en una palabra, debido a las causas de mi creencia, no a sus efectos. Con la definición de James podía suceder que «A existe» es verdadero aunque, de hecho, no exista A. Siempre he creído que la hipótesis de Santa Claus «obra satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra», por consiguiente, «Santa Claus existe» es verdadero, aunque Santa Claus no exista. James dice (yo repito): «Si la hipótesis de Dios obra satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra, es verdadera». Esto omite sencillamente, como carente de importancia, la cuestión de si Dios está realmente en Su Cielo, si Él es una hipótesis útil, que es bastante. Dios, el arquitecto del cosmos, queda olvidado; todo lo que se recuerda es la creencia en Dios, y sus efectos sobre las criaturas que habitan nuestro pequeño planeta. No es extraño que el Papa condenara la defensa pragmática de la religión.

Llegamos ahora a una diferencia fundamental entre el punto de vista religioso de James y el de la gente religiosa del pasado. James se interesa por la religión como un fenómeno humano, pero muestra poco interés por los objetos que la religión contempla. Él quiere que la gente sea feliz y, si la creencia en Dios hace a ésta feliz, la deja que crea en Dios. Hasta aquí, esto es sólo benevolencia, no filosofía; se convierte en filosofía cuando dice que si la creencia hace a la gente feliz, entonces es *verdadera*. Para el hombre que desea un objeto de adoración, esto no es satisfactorio. A éste no le interesa decir: «Si creyera en Dios, sería feliz», sino «Creo en Dios y, por consiguiente, soy feliz». Y cuando cree en Dios, cree en Él como cree en la existencia de Roosevelt o Churchill o Hitler; Dios, para él, es un Ser real, no meramente una idea humana que tiene efectos buenos. Es esta creencia auténtica lo que tiene buenos efectos, no el sustituto mutilado de James. Es

obvio que si digo «Hitler existe», no quiero dar a entender que «los efectos de creer que Hitler existe son buenos». Y para el creyente genuino ocurre lo mismo respecto a Dios.

La doctrina de James es un intento de construir una superestructura de creencia sobre una base de escepticismo y, como todos los intentos de esta clase, se asienta en sofismas. En este caso, los sofismas surgen de un intento de ignorar todos los hechos extrahumanos. El idealismo berkeleyano combinado con el escepticismo le hace sustituir a Dios por la creencia en Dios y pretender que esto servirá tan bien como aquello. Pero es sólo una forma de la locura subjetivista, característica de la mayor parte de la filosofía moderna.

CAPÍTULO XXX

John Dewey

John Dewey, que nació en 1859, es reconocido generalmente como el primer filósofo viviente de América, en cuya apreciación coincido. Ha tenido una profunda influencia, no sólo entre los filósofos, sino entre los pedagogos, en la estética y en la teoría política. Es un hombre de elevado carácter, de criterio liberal, generoso y amable en el trato personal, infatigable en el trabajo. Con la mayor parte de sus opiniones estoy casi en completo acuerdo. Por el respeto y la admiración que siento por él, tanto como por mi experiencia personal de su amabilidad, quisiera estar totalmente de acuerdo con él, pero a mi pesar, me veo obligado a disentir de su doctrina filosófica más característica, o sea: la sustitución de *verdad* por *indagación* (*inquiry*) como concepto fundamental de la lógica y de la teoría del conocimiento.

Como William James, Dewey es originario de Nueva Inglaterra, y continúa la tradición del liberalismo de esta región, que ha sido abandonada por algunos de los descendientes de los grandes liberales de aquel país de hace algo más de cien años. Nunca ha sido lo que podía llamarse un *mero* filósofo. La educación, especialmente, fue una de sus principales preocupaciones, y su influencia en la pedagogía americana muy profunda. Yo, con mi capacidad más reducida, he intentado tener una influencia en la educación muy semejante a la suya. Quizá él, lo mismo que yo, no se ha sentido siempre satisfecho con la conducta de los que han declarado seguir su doctrina, pero toda doctrina nueva está expuesta, en la práctica, a alguna extravagancia y exceso. Sin embargo, esto no tiene tanta importancia como

podría pensarse, porque los defectos de lo nuevo se ven con mucha mayor facilidad que los de lo tradicional.

Cuando Dewey fue nombrado profesor de filosofía en Chicago, en 1894, la pedagogía estaba incluida entre sus materias. Fundó una escuela progresiva y escribió mucho sobre educación. Lo que escribió en esta época quedó resumido en su libro *La escuela y la sociedad* (1899), considerado como el escrito suyo de mayor influencia. Toda su vida ha continuado escribiendo sobre educación, casi tanto como de filosofía.

Otras cuestiones sociales y políticas han absorbido también una gran parte de su pensamiento. Como yo, fue muy influido por sus visitas a Rusia y China, negativamente en el primer caso y positivamente en el segundo. Apoyó de mala gana la Primera Guerra Mundial. Tuvo un papel importante en la investigación sobre la supuesta culpabilidad de Trotski y si, por un lado, estaba convencido de que los cargos eran infundados, por otro creía que el régimen soviético no hubiera tenido un curso satisfactorio si, en vez de Stalin, hubiera sido Trotski sucesor de Lenin. Se persuadió de que la revolución violenta, que lleva a la dictadura, no es el camino para lograr una sociedad buena. Aunque muy liberal en todas las cuestiones económicas, nunca ha sido marxista. Le oí decir una vez que, después de haberse emancipado con alguna dificultad de la tradicional teología ortodoxa, no iba a encadenarse a otra. En todo esto, su punto de vista es casi idéntico al mío.

Desde el punto de vista estrictamente filosófico, la principal importancia de la obra de Dewey radica en su crítica de la noción tradicional de *verdad*, incorporada en la teoría que llama *instrumentalismo*. La verdad, según la conciben la mayoría de los filósofos profesionales, es estática y final, perfecta y eterna; en terminología religiosa, puede ser identificada con los pensamientos de Dios y con aquellos que, como seres racionales, compartimos con Dios. El modelo perfecto de la verdad es la tabla de multiplicar, precisa y cierta, y libre de toda escoria temporal. Desde Pitágoras y todavía más desde Platón, la matemática ha estado ligada a la teología y ha influido profundamente en la teoría del conocimiento de la mayor parte de los filósofos profesionales. La preocupación de Dewey es

más biológica que matemática, y concibe el pensamiento como un proceso de evolución. El criterio tradicional admitiría, sin duda, que los hombres llegan gradualmente a saber más, pero cada fragmento de conocimiento, cuando se ha logrado, es considerado como algo final. Hegel, es cierto, no considera de este modo el pensamiento humano. Lo concibe como un todo orgánico, cada una de cuyas partes se desarrolla gradualmente, y ninguna de éstas es perfecta hasta que el todo lo es. Pero aunque la filosofía de Hegel influyó en Dewey en su juventud, ésta tiene todavía su Absoluto y su mundo eterno que es más real que el proceso temporal. Éstos no pueden tener ningún sitio en el pensamiento de Dewey, para quien toda realidad es temporal, y el proceso, aunque no es evolutivo, como para Hegel, el desenvolvimiento de una Idea eterna.

Hasta aquí, estoy de acuerdo con Dewey. Tampoco es éste el final de mi acuerdo. Antes de meterme en la discusión de los puntos en que difiero, diré unas palabras sobre mi punto de vista sobre la *verdad*.

La primera cuestión es: ¿Qué tipo de cosa es eso de verdadero o falso? La respuesta más sencilla sería una frase: «Colón cruzó el océano en 1492» es verdadero; «Colón cruzó el océano en 1776» es falso. Esta respuesta es correcta, pero incompleta. Las frases son verdaderas o falsas, según los casos, porque son significantes y su significación depende del lenguaje usado. Si estuviéramos traduciendo un relato de Colón en árabe, tendríamos que cambiar 1492 por el año correspondiente de la hégira. Frases en diferentes idiomas pueden tener la misma significación y ésta, no las palabras, hace que la frase sea verdadera o falsa. Cuando pronunciamos una frase, expresamos una creencia, que puede traducirse perfectamente en un idioma distinto. La creencia, cualquiera que sea, es lo verdadero o falso o «más o menos verdadero». De este modo nos vemos impulsados a la investigación de la creencia.

Ahora bien, una creencia, siempre que sea suficientemente sencilla, puede existir sin ser expresada en palabras. Sería difícil, sin usar palabras, creer que la razón de la circunferencia respecto al diámetro es aproximadamente 3,14159, o que César, cuando decidió cruzar el Rubicón, marcó el destino de la constitución romana republicana. Pero en casos

simples, las creencias no verbalizadas son comunes. Supongamos, por ejemplo, que al descender una escalera nos confundimos, creyendo, sin ser cierto, que hemos llegado al final: damos un paso necesario para pisar en tierra y nos caemos. El resultado es un violento choque de sorpresa. Diremos naturalmente «Pensé que había llegado al final», pero de hecho, no estábamos pensando en la escalera, pues en este caso no nos hubiéramos equivocado. Nuestros músculos estaban preparados para tropezar con el piso cuando todavía no estábamos en él. Fue nuestro cuerpo más que nuestra mente quien cometió la equivocación —al menos, ése sería un modo natural de expresar lo sucedido—. Pero de hecho, la distinción entre mente y cuerpo es dudosa. Será mejor hablar de un *organismo*, dejando la división de sus actividades entre la mente y el cuerpo imprecisa. Podemos decir, entonces: nuestro organismo estaba dispuesto de un modo que hubiera sido adecuado si hubiéramos estado al pie de la escalera, pero de hecho no estaba adecuado. Esta falta de ajuste constituyó un error y se puede decir que abrigábamos una creencia falsa.

La *prueba* del error en el ejemplo anterior es la *sorpresa*. Creo que esto es cierto generalmente de las creencias que pueden ser verificadas. Una creencia *falsa* es la que, en circunstancias adecuadas, motiva que la persona, que la abriga, experimente sorpresa, mientras que una creencia *verdadera* es la que no produce ese efecto. Pero, aunque la sorpresa es un buen criterio, cuando es aplicable, no da el *sentido* de las palabras *verdadero* y *falso*, y no es siempre aplicable. Supongamos que estamos paseando en medio de una tormenta, y nos decimos: «No es nada probable que me caiga un rayo». Al momento siguiente nos cae, pero no experimentamos sorpresa, porque estamos muertos. Si un día hace explosión el Sol, como parece esperar sir James Jeans, pereceremos todos instantáneamente, y, por consiguiente, no nos sorprenderemos, pero, a menos que hayamos esperado la catástrofe, todos habremos estado equivocados. Tales ejemplos sugieren una objetividad en la verdad y en la falsedad: lo que es verdadero (o falso) es un estado del organismo, pero es verdadero (o falso), en general, en virtud de sucesos ocurridos fuera del organismo. A veces son posibles pruebas experimentales para determinar la

verdad y la falsedad, pero otras veces no lo son; en este caso, sigue quedando la alternativa, a pesar de todo, y es significativa.

No seguiré desarrollando mi criterio sobre la verdad y la falsedad; examinaré ahora la doctrina de Dewey.

Dewey no aspira a juicios que sean absolutamente *verdaderos*, ni condena a sus contradictorios como absolutamente *falsos*. Según su opinión, hay un proceso llamado *indagación*, que es una forma de ajuste mutuo entre un organismo y su contorno. Si deseara, desde mi punto de vista, acercarme todo lo posible a un acuerdo con Dewey, empezaría por un análisis del *sentido* o *significación*. Supongamos, por ejemplo, que el lector está en el parque zoológico, y que oye por un megáfono una voz que dice: «Se acaba de escapar un león». El lector, en ese caso, obraría como si hubiera visto al león —es decir—, huiría lo más rápidamente posible. La frase «se ha escapado un león» *significa* un suceso determinado, en el sentido de que da motivo a la misma conducta que originaría el hecho si hubiera sido visto por el lector. Generalizando: una frase S *significa* un acontecimiento E si da motivo a la conducta que E hubiera originado. Si, de hecho, no ha habido tal suceso, la frase es falsa. Lo mismo es aplicable a una creencia no expresada en palabras. Podemos decir: una creencia es un estado de un organismo, que promueve la conducta que promovería cierto suceso si estuviera sensiblemente presente; el suceso que promovería esta conducta es la *significación* de la creencia. Esta exposición está indebidamente simplificada, pero puede servir para indicar la teoría que estoy defendiendo. Hasta aquí, no creo que Dewey y yo tengamos mucho desacuerdo. Pero con sus posteriores desarrollos me encuentro en profundo desacuerdo.

Dewey hace de la *indagación* la esencia de la lógica, no la verdad ni el conocimiento. Define la indagación así: «La indagación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra tan determinada, en sus distinciones y relaciones constitutivas, que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado». Añade que la «indagación se ocupa de las transformaciones objetivas de la cuestión objetiva». Esta definición es claramente inadecuada. Tómese como

ejemplo la actitud de un instructor con un grupo de reclutas, o la de un albañil con un montón de ladrillos; esto se acomoda exactamente a la definición que da Dewey de la *indagación*. Como no incluye claramente esto, tiene que haber algún elemento en su noción que se ha olvidado de mencionar en la definición. Intentaré determinar en su momento qué elemento es éste. Pero antes consideremos lo que resulta de su definición, tal como aparece.

Está claro que la *indagación*, tal como la concibe Dewey, forma parte del proceso general de intentar hacer al mundo más orgánico. «Todos unificados» tienen que ser el resultado de las *indagaciones*. El amor de Dewey por lo orgánico se debe en parte a la biología, en parte a la influencia posterior de Hegel. A no ser sobre la base de una inconsciente metafísica hegeliana, no veo por qué tengan que resultar de la indagación «todos unificados». Si me dan una baraja en desorden y se me pide que indague sobre su correlación, primero, si sigo la prescripción de Dewey, tengo que ordenarlas, y luego diré que éste era el orden resultante de la indagación. Habrá, es cierto, una «transformación objetiva de una materia objetiva» mientras estoy ordenando las cartas, pero la definición permite esto. Si, al final, me dicen: «Necesitábamos conocer el orden de las cartas cuando se las dieron a usted, no después de que usted las ha vuelto a ordenar», replicaré, si soy discípulo de Dewey: «Sus ideas son demasiado estáticas. Yo soy una persona dinámica, y cuando indago una materia, la altero primero para hacer fácil la indagación». La idea de que tal procedimiento es legítimo, sólo puede estar justificada por una distinción hegeliana de apariencia y realidad: la apariencia puede ser confusa y fragmentaria, pero la realidad es siempre ordenada y orgánica. Por tanto, cuando ordeno las cartas estoy sólo revelando su verdadera naturaleza eterna. Pero esta parte de la doctrina no aparece nunca explícita. La metafísica del organismo subyace en las teorías de Dewey, pero no sé hasta qué punto se da cuenta de este hecho.

Tratemos de hallar ahora el suplemento a la definición de Dewey que se requiere para distinguir la indagación de otras clases de actividad organizadora, tales como la del instructor y la del albañil. Anteriormente se

habría dicho que la indagación se distingue por su finalidad, que es averiguar alguna verdad. Pero para Dewey la *verdad ha* de ser definida en términos de *indagación,* no viceversa; cita con aprobación la definición de Pierce: *Verdad* es «la opinión que está destinada a ser últimamente aceptada por todos los que investigan». Esto nos deja completamente a oscuras sobre lo que están haciendo los investigadores, pues no podemos, sin incurrir en círculo vicioso, decir que están esforzándose por averiguar la verdad.

Creo que la teoría del doctor Dewey podría exponerse como sigue: las relaciones de un organismo con su contorno son a veces satisfactorias para el organismo, y otras veces son insatisfactorias. En este último caso, la situación puede mejorarse por ajuste mutuo. Cuando las alteraciones mediante las cuales se mejora la situación provienen principalmente del lado del organismo —nunca provienen *totalmente* de un lado— el proceso implicado es llamado *indagación*. Por ejemplo, durante una batalla estamos interesados principalmente en alterar el contorno, es decir, el enemigo; pero durante el período precedente de reconocimiento, estamos interesados principalmente en adaptar nuestras propias fuerzas a sus disposiciones. Este período previo es un período de *indagación*.

La dificultad de esta teoría, a mi juicio, estriba en el corte de la relación entre una creencia y el hecho o hechos que comúnmente se diría que la *comprueban*. Continuemos examinando el ejemplo de un general que planea una batalla. Sus planes de reconocimiento le indican ciertos preparativos enemigos y él, en consecuencia, hace ciertos contrapreparativos. El sentido común diría que los informes, con arreglo a los cuales actúa, son *verdaderos* si, de hecho, el enemigo ha efectuado los movimientos que aquéllos dicen que ha hecho, y que, en este caso, los informes siguen siendo verdaderos aunque el general pierda luego la batalla. Este criterio es rechazado por Dewey. Él no divide las creencias en *verdaderas* y *falsas*, pero tiene dos clases de creencias, que llamaremos *satisfactorias,* si el general gana, y *no satisfactorias,* si es derrotado. Hasta que haya ocurrido la batalla, no puede decir lo que piensa sobre los informes de sus exploradores.

Generalizando, podemos decir que Dewey, como todos los demás, divide las creencias en dos clases, unas buenas y otras malas. Sostiene, sin embargo, que una creencia puede ser buena una vez y mala otra; esto ocurre con las teorías imperfectas, mejores que sus predecesoras y peores que sus sucesoras. Que una creencia sea buena o mala depende de que las actividades inspiradoras en el organismo que abriga tal creencia, tengan consecuencias satisfactorias para éste o no satisfactorias. Así, una creencia respecto a algún suceso del pasado ha de clasificarse como *buena* o *mala*, no de acuerdo con el hecho de si el suceso aconteció realmente, sino según los efectos futuros de la creencia. Los resultados son curiosos. Supongamos que alguien me dice: «¿Desayunó usted con café esta mañana?». Si soy un hombre corriente, trataré de recordar. Pero si soy un discípulo del doctor Dewey, diré: «Espere un momento; tengo que hacer dos experimentos para poder contestarle». Entonces, me haré creer, primero, que tomé café y observaré las consecuencias, si las hay; luego me haré creer que no tomé café y observaré también las consecuencias, si las hay. Luego compararé las dos series de consecuencias, para ver cuál encuentro más satisfactoria. Si el balance se inclina de un lado, me decidiré por esa respuesta. Si no se inclina por ninguno, tendré que confesar que no puedo contestar a la pregunta.

Pero nuestra preocupación no acaba ahí. ¿Cómo voy a averiguar las consecuencias de creer que desayuné café? Si digo «las consecuencias son tales y tales», esto a su vez tendrá que ser probado por sus consecuencias para poder saber, si lo que he dicho, era una afirmación *buena* o *mala*. Y aun superada esta dificultad, ¿cómo voy a juzgar qué serie de consecuencias es la más satisfactoria? Una decisión respecto a si tomé café, puede producirme contento, la otra puede producirme la determinación de alentar el esfuerzo de guerra. Cada una de éstas puede considerarse buena, pero hasta que haya decidido cuál es mejor, no puedo decir si tomé café como desayuno. Seguramente, esto es absurdo.

La divergencia de Dewey con lo que hasta aquí ha sido considerado como sentido común se debe a su negativa a admitir *hechos* en su metafísica, en el sentido de que los *hechos* son tenaces y no pueden manipularse. En esto puede ocurrir que el sentido común esté cambiando y

que el criterio de Dewey no parecerá contrario a lo que el sentido común llegará a ser.

La principal diferencia que existe entre Dewey y yo es que él juzga una creencia por sus efectos, mientras que yo la juzgo por sus causas cuando se trata de un suceso pasado. Yo considero una creencia de este tipo *verdadera*, o tan aproximada a lo *verdadero* como nos es posible, si tiene cierta clase de relación (a veces muy complicada) con sus causas. Dewey sostiene que aquélla posee una «asertabilidad garantizada» —que pone en el lugar de la *verdad*— si tiene ciertas clases de efectos. Esta divergencia se relaciona con una diferencia de actitud ante el mundo. El pasado no puede ser afectado por lo que yo haga y, por lo tanto, si la verdad está determinada por lo que ha sucedido, es independiente de las voliciones presentes o futuras; representa en forma lógica las limitaciones del poder humano. Pero si la verdad, o más bien la «asertabilidad garantizada», depende del futuro, entonces, en la medida en que se halle en nuestro poder alterar el futuro, estará en nuestro poder alterar lo que deba aseverarse. Esto amplía el sentimiento del Poder y de la libertad del hombre. ¿Cruzó César el Rubicón? Yo consideraría una contestación afirmativa como inalterablemente necesaria para un acontecimiento pasado. El doctor Dewey decidiría el sí o el no mediante una apreciación de acontecimientos futuros, y no hay ninguna razón para que estos acontecimientos futuros no puedan ser dispuestos por el Poder humano de un modo que haga más satisfactoria una respuesta negativa. Si encuentro muy desagradable la creencia de que César cruzó el Rubicón, no tengo que desesperarme; puedo, si tengo la habilidad y el poder suficientes, ordenar un medio social en el que la afirmación de que no cruzó el Rubicón tendrá una «asertabilidad garantizada».

En todo este libro he tratado, en lo posible, de relacionar las filosofías con el medio social de los filósofos. Me ha parecido que la creencia en el Poder humano y la resistencia a admitir *hechos irreductibles* estaban relacionadas con la euforia engendrada por la producción mecánica y la manipulación científica de nuestro contorno físico. Este criterio es compartido por muchos de los seguidores de Dewey. Así, George Raymond

Geiger, en un elogioso ensayo, dice que el método de Dewey «significaría una revolución en el pensamiento tan de clase media y tan poco espectacular, pero tan estupendo como la revolución industrial de hace un siglo». Yo creía decir lo mismo cuando escribía: «El doctor Dewey tiene un punto de vista que, donde está claro, se halla en armonía con la era del industrialismo y de la empresa colectiva. Es natural que tenga su máxima atracción para los americanos y también que sea casi igualmente apreciado por los elementos progresivos de países como China y México».

Con pesar y sorpresa, esta estimación que yo suponía completamente inofensiva molestó al doctor Dewey, que replicó: «El confirmado hábito de míster Russell de relacionar la teoría pragmática del conocer con aspectos detestables del industrialismo americano…, es tanto como si yo fuera a ligar su filosofía con los intereses de la aristocracia territorial inglesa».

Por mi parte, estoy acostumbrado a que mis opiniones las expliquen (especialmente los comunistas) como debidas a mi relación con la aristocracia británica, y estoy totalmente dispuesto a suponer que mis puntos de vista, como los de otros hombres, están influidos por el medio social. Pero si, en relación con Dewey, estoy en un error respecto a las influencias sociales que obran sobre él, lo lamento. No obstante, veo que no soy solo en hacer tal apreciación. Santayana, por ejemplo, dice: «En Dewey, como en la ciencia y en la ética corriente, hay una penetrante tendencia cuasi-hegeliana a disolver al individuo en sus funciones sociales, lo mismo que todo lo sustancial y real en algo relativo y transitorio».

El mundo de Dewey, a mi juicio, es un mundo en el que los seres humanos ocupan la imaginación; el cosmos de la astronomía, aunque sin duda se reconoce que existe, es ignorado la mayoría de las veces. La suya es una filosofía del Poder, aunque no, como la de Nietzsche, una filosofía del Poder individual; aquí es el Poder de la comunidad el que se estima valioso. Este elemento del Poder social es lo que me parece que hace atractiva la filosofía del instrumentalismo para los que están más impresionados por nuestro dominio sobre las fuerzas naturales que por las limitaciones a que dicho dominio está sujeto todavía.

La actitud del hombre respecto al contorno no humano ha diferido profundamente en los diversos tiempos. Los griegos, con su temor del *hubris* y su creencia en una Necesidad o Hado superior incluso a Zeus, evitaron cuidadosamente lo que les hubiera parecido una insolencia respecto al Universo. La Edad Media llevó la sumisión mucho más allá: la humildad respecto a Dios era el primer deber del cristiano. La iniciativa se vio obstaculizada con esta actitud, y la gran originalidad era apenas posible. El Renacimiento restableció el orgullo humano, pero lo llevó hasta un punto que condujo a la anarquía y al desastre. Su obra fue deshecha en gran parte por la Reforma y por la Contrarreforma. Pero la técnica moderna, sin ser totalmente favorable a la exaltación individual del Renacimiento, ha reanimado el sentimiento del Poder colectivo de las comunidades humanas. El hombre, antes demasiado humilde, empieza a considerarse casi como un Dios. El pragmatista italiano Papini pide la sustitución de la «Imitación de Cristo» por la «Imitación de Dios».

En todo esto veo un grave peligro, el peligro de lo que podría llamarse impiedad cósmica. El concepto de *verdad* como algo dependiente de hechos que se hallan muy lejos del control humano, ha sido uno de los modos con que la filosofía ha inculcado hasta aquí el necesario elemento de humildad. Cuando se elimina este freno del orgullo, se da un paso más en el camino hacia un cierto tipo de locura: la intoxicación de Poder que invadió la filosofía con Fichte y a la que los hombres modernos, sean o no filósofos, se sienten predispuestos. Estoy convencido de que esta intoxicación es el mayor peligro de nuestro tiempo, y que cualquier filosofía que, aun sin intención, contribuya a ello, no hace sino aumentar el peligro de un enorme desastre social.

CAPÍTULO XXXI

La filosofía del análisis lógico

Desde la época de Pitágoras ha habido siempre en filosofía una oposición entre los hombres cuyo pensamiento ha estado influido principalmente por la matemática y quienes se hallaban más influidos por las ciencias empíricas. Platón, Tomás de Aquino, Spinoza y Kant pertenecen a lo que pudiéramos llamar el partido matemático; Demócrito, Aristóteles y los empiristas modernos, a partir de Locke, pertenecen al partido opuesto. En nuestro tiempo ha surgido una escuela filosófica que se propone eliminar el pitagorismo de los principios de la matemática y combinar el empirismo con el interés por las partes deductivas del conocimiento humano. Los objetivos de esta escuela son menos espectaculares que los de la mayoría de los filósofos del pasado, pero algunas de sus realizaciones son tan sólidas como las de los hombres de ciencia.

El origen de esta filosofía se halla en las realizaciones de los matemáticos que se propusieron limpiar su materia de sofismas y de razonamientos en pantuflos. Los grandes matemáticos del siglo XVII fueron optimistas y anhelaban resultados rápidos; la consecuencia de ello es que dejaron inseguros los cimientos de la geometría analítica y del cálculo infinitesimal. Leibniz creía en los infinitesimales reales, pero aunque su creencia convenía a su metafísica no tenía ninguna sólida base matemática. Weierstrass, poco después de mediados del siglo XIX, mostró la forma de establecer el cálculo sin infinitesimales, y de este modo lo hizo lógicamente seguro. Luego vino Georg Cantor, que desarrolló la teoría de la continuidad y del número infinito. La *continuidad* había sido, hasta que él la definió,

una palabra vaga, conveniente para filósofos como Hegel, que deseaba introducir los embrollos metafísicos en la matemática. Cantor dio a la palabra un significado preciso y mostró que la continuidad, según la definía él, era el concepto que necesitaban matemáticos y físicos. De este modo una gran cantidad de misticismo, como el de Bergson, quedó anticuado.

Cantor superó también los acertijos lógicos sobre el número infinito. Tomemos la serie de los números enteros a partir del 1; ¿cuántos hay? Es indudable que el número no es finito. Hasta mil hay mil números; hasta el millón hay un millón. Cualquiera que sea el número finito que mencionemos, hay evidentemente más números que ése, porque, desde 1 hasta el número en cuestión, hay justamente ese número de números y luego hay otros que son más grandes. El número de números enteros finitos tiene que ser, por consiguiente, un número infinito. Pero ahora surge un hecho curioso: el número de números pares tiene que ser el mismo que el número de todos los números enteros. Considérense las dos filas:

```
1, 2, 3, 4,  5,  6, …
2, 4, 6, 8, 10, 12, …
```

Por cada partida de la fila superior hay una en la inferior; por consiguiente, el número de las dos filas tiene que ser el mismo, aunque la fila de abajo conste de sólo la mitad de los términos de la fila de arriba. Leibniz, que advirtió esto, lo creyó una contradicción y concluyó que, aunque hay colecciones infinitas, no hay números infinitos. Georg Cantor, por el contrario, negó audazmente que esto fuera una contradicción. Tenía razón; es solamente una singularidad.

Georg Cantor definió la colección *infinita*, como aquella que tiene partes que contienen tantos términos como la colección entera. Sobre esta base pudo construir una teoría matemática muy interesante de los números infinitos, llevando así al reino de la lógica exacta toda una región entregada hasta entonces al misticismo y a la confusión.

El siguiente hombre de importancia resultó Frege, quien publicó su primera obra en 1879, y su definición del *número* en 1884; pero a pesar de que sus descubrimientos pertenecen a la clase de los que hacen época,

permaneció en la oscuridad hasta que yo llamé la atención sobre él en 1903. Es notable que, antes de Frege, todas las definiciones del número sugeridas contenían errores lógicos elementales. Era habitual identificar *número* con *pluralidad*. Pero un ejemplo de *número* es un número particular, 3, pongamos por caso, y un ejemplo del 3 es un terno particular. El terno es una pluralidad, pero la clase de todos los ternos —que Frege identificó con el número 3— es una pluralidad de pluralidades y el número en general, del que 3 es un ejemplo, es una pluralidad de pluralidades de pluralidades. El error gramatical elemental de confundir esto con la simple pluralidad de un terno dado, hizo de toda la filosofía del número, antes de Frege, un tejido de desatinos en el sentido más estricto del término *desatino*.

De la obra de Frege se deduce que la aritmética y la matemática pura, en general, no es más que una prolongación de la lógica deductiva. Esto significaba una desaprobación de la teoría kantiana de que las proposiciones aritméticas son *sintéticas* y envuelven una referencia al tiempo. El desarrollo de la matemática pura desde la lógica fue expuesto en detalle por Whitehead y por mí, en *Principios de matemática*.

Gradualmente se ha ido haciendo notorio que una gran parte de la filosofía puede ser reducida a lo que podemos llamar *sintaxis*, aunque la palabra tiene que usarse en un sentido algo más amplio que el hasta ahora habitual. Algunos hombres, especialmente Carnap, han expuesto la teoría de que todos los problemas filosóficos son en realidad sintácticos y que, cuando se evitan los errores en la sintaxis, un problema filosófico, o se resuelve, o muestra su insolubilidad. Creo que esto es una exageración, pero no cabe ninguna duda de que la utilidad de la sintaxis filosófica, en relación con los problemas tradicionales, es muy grande.

Ilustraré su utilidad con una breve explicación de la llamada teoría de las descripciones. Por *descripción* entiendo una frase tal como: «El actual presidente de Estados Unidos», en la que una persona o cosa es designada, no por un nombre, sino por alguna propiedad que se supone o se sabe que le es peculiar. Tales frases han sido causa de muchas complicaciones. Supóngase que digo: «La montaña dorada no existe», y supóngase que el lector me pregunta: «¿Qué es lo que no existe?». Parecería que si digo «la

montaña dorada», estoy atribuyendo una especie de existencia a ésta. Es obvio que no hago la misma aseveración que si dijera «El cuadrado redondo no existe». Esto parecería implicar que la montaña dorada es una cosa y el cuadrado redondo otra, aunque ninguna de las dos existe. La teoría de las descripciones estaba destinada a resolver esta y otras dificultades.

Conforme a esta teoría, cuando una aseveración que contiene una frase de la forma «el tal y tal» es analizada acertadamente, la frase «el tal y tal» desaparece. Por ejemplo, tómese la afirmación «Scott fue el autor de *Waverley*». La teoría interpreta esta aseveración, como queriendo decir:

«Un hombre, y solamente un hombre, escribió *Waverley*, y ese hombre fue Scott». O, más plenamente:

«Hay un ente *c* tal que la aseveración "*x* escribió *Waverley*", es verdadera si *x* es *c*, y falsa en otro caso; además, *c* es Scott». La primera parte de esto, antes de la palabra *además*, se define como queriendo significar: «El autor de *Waverley* existe (o existió o existirá)». Así, «La montaña dorada no existe», significa:

«No hay ningún ente *c* tal que "x dorado y montañoso", sea verdadero cuando *x* es *c*, pero no de otro modo».

Con esta definición, la perplejidad en cuanto a lo que damos a entender cuando decimos «La montaña dorada no existe», desaparece.

La *existencia*, según esta teoría, sólo puede afirmarse de descripciones. Podemos decir: «El autor de *Waverley* existe», pero decir «Scott existe» es mala gramática, o más bien mala sintaxis. Esto aclara dos milenios de confusión acerca de la *existencia*, que comienza con el *Teetetes* de Platón.

Una consecuencia de la obra que hemos considerado es el destronamiento de las matemáticas del elevado lugar que han ocupado desde Pitágoras y Platón y la destrucción del supuesto contra el empirismo que se derivaba de aquél. Es verdad que el conocimiento matemático no se obtiene por inducción, de la experiencia; no es necesario que nuestra razón, para creer que 2 y 2 son 4, haya visto con frecuencia, por observación, que una pareja junto con otra pareja forman un cuarteto. En este sentido, el conocimiento matemático no es aún empírico. Pero tampoco es un conocimiento *a priori* acerca del mundo. En efecto, se trata de un

conocimiento meramente verbal. «3» significa «2 + 1», y «4» significa «3 + 1». De aquí se sigue (aunque la prueba es larga) que «4» significa lo mismo que «2 + 2». De este modo, el conocimiento matemático deja de ser misterioso. Es de la misma naturaleza que la «gran verdad» de que la yarda tiene tres pies.

La física, lo mismo que la matemática pura, ha proporcionado material a la filosofía del análisis lógico. Esto ha ocurrido especialmente por medio de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica.

Lo importante para el filósofo, en la teoría de la relatividad, es la sustitución del espacio y del tiempo por el espacio-tiempo. El sentido común considera el mundo físico compuesto de *cosas* que persisten durante cierto período de tiempo y se mueven en el espacio. La filosofía y la física desarrollaron la noción de *cosa* en la *sustancia material*, y consideraron la sustancia material consistente en partículas pequeñísimas y que persistían durante todo el tiempo. Einstein sustituyó las partículas por sucesos; cada suceso o acontecimiento tenía respecto a los otros una relación llamada *intervalo*, que podía ser analizada de diversas formas en un elemento-tiempo y un elemento-espacio. La elección entre estas diversas formas era arbitraria, y ninguna de ellas era preferible teóricamente a cualquiera de las demás. Dados dos sucesos A y B, en regiones distintas, podía ocurrir que según una convención fueran simultáneos; según otra, A fuera anterior a B; y, según otra, B fuera anterior a A. Ningún hecho físico corresponde a estas diferentes convenciones.

De todo esto parece deducirse que los sucesos, no las partículas, tienen que ser la «materia o elemento» de la física. Lo que se ha considerado como una partícula debe considerarse como una serie de acontecimientos. La serie de acontecimientos que reemplaza a una partícula tiene ciertas propiedades físicas importantes y, por consiguiente, solicita nuestra atención; pero no tiene más sustancialidad que cualquier otra serie de acontecimientos que pueda reunirse arbitrariamente. Así, la *materia* no forma parte de la materia última del mundo, y es meramente una forma conveniente de coleccionar acontecimientos en haces.

La teoría del cuanto refuerza esta conclusión, pero su principal importancia filosófica estriba en que considera los fenómenos físicos como posiblemente discontinuos. Sugiere que, en un átomo (con la interpretación aludida), persiste durante algún tiempo un cierto estado de cosas y luego, de súbito, es éste reemplazado por un estado de cosas finitamente distinto. La continuidad del movimiento, que siempre se dio por supuesta, parece haber sido un mero prejuicio. La filosofía apropiada a la teoría del cuanto no fue, sin embargo, desarrollada de un modo adecuado. Sospecho que exigirá un abandono de la doctrina tradicional del espacio y del tiempo aún más radical que el que exigió la teoría de la relatividad.

Al mismo tiempo que la física ha venido haciendo a la materia menos material, la psicología ha estado haciendo a la mente menos mental. En un capítulo anterior tuvimos ocasión de comparar la asociación de ideas con el reflejo condicionado. El último, que ha reemplazado a aquélla, es claramente mucho más fisiológico. (Esto es sólo un ejemplo; no quiero exagerar el alcance del reflejo condicionado). Así, desde ambos extremos, la física y la psicología se han ido acercando y haciendo más posible la doctrina del «monismo neutral» sugerida por la crítica de la *conciencia* de William James. La distinción de espíritu y materia vino a la filosofía desde la religión, aunque, durante algún tiempo, pareció tener bases sólidas. Creo que tanto el espíritu como la materia son meramente formas convenientes de agrupar acontecimientos. Algunos de éstos, debo admitirlo, pertenecen sólo a grupos materiales, pero otros pertenecen a ambos grupos a la vez y son, por ende, mentales y materiales a la par. Esta doctrina da motivo a una gran simplificación en nuestra imagen de la estructura del mundo.

La física y la fisiología modernas arrojan nueva luz sobre el viejo problema de la percepción. Si hay algo que pueda llamarse *percepción* tiene que ser en alguna medida un efecto del objeto percibido y ha de parecerse más o menos al objeto, si ha de ser una fuente de conocimiento del objeto. El primer requisito puede llenarse solamente si hay cadenas causales que sean, en grado mayor o menor, independientes del resto del mundo. Según la física, así es. Las ondas luminosas viajan desde el Sol hasta la Tierra, y al hacerlo así, obedecen a sus propias leyes. Esto es verdad sólo a grandes

rasgos. Einstein ha mostrado que los rayos luminosos son afectados por la gravitación. Cuando llegan a nuestra atmósfera, sufren una refracción y algunos se esparcen más que otros. Cuando llegan a un ojo humano, ocurre en éste una serie de cosas que no suceden en otras partes, terminando con lo que llamamos «ver el Sol». Pero aunque el Sol de nuestra experiencia visual es muy diferente del Sol del astrónomo, es aún una fuente de conocimiento respecto al segundo, porque el «ver el Sol» difiere del «ver la Luna», en modos que se hallan relacionados de una forma causal con la diferencia que hay entre el Sol del astrónomo y la Luna del astrónomo. Lo que de este modo podemos saber de los objetos físicos se limita, sin embargo, a ciertas propiedades abstractas de la estructura. Podemos saber que el Sol es redondo en un sentido, aunque no es totalmente el sentido en el que vemos que es redondo; pero no tenemos ninguna razón para suponer que es brillante o cálido, porque la física puede explicar que parezca ser de ese modo sin suponer que lo sea. Nuestro conocimiento del mundo físico es, por lo tanto, sólo abstracto y matemático.

El moderno empirismo analítico, del que he dado un bosquejo, difiere del de Locke, Berkeley y Hume por la incorporación de la matemática y el desarrollo de una poderosa técnica lógica. De este modo es capaz, respecto a ciertos problemas, de lograr respuestas definidas, que tienen una calidad científica más que filosófica. Tiene la ventaja, en comparación con las filosofías de los constructores de sistemas, de poder enfrentarse con sus problemas uno a uno, en vez de tener que inventar de golpe toda una maciza teoría del conjunto del Universo. Sus métodos, en este aspecto, se asemejan a los de la ciencia. No me cabe ninguna duda de que, en la medida en que el conocimiento filosófico sea posible, con métodos es como debe buscársele; tampoco me cabe duda de que, con estos métodos, pueden resolverse del todo muchos antiguos problemas.

Queda, no obstante, un vasto campo, tradicionalmente incluido en la filosofía, donde los métodos científicos son inadecuados. Este campo incluye cuestiones últimas de valor; la ciencia sola, por ejemplo, no puede probar que es malo gozar con la aplicación de un tormento. Todo lo que puede conocerse, puede ser conocido por medio de la ciencia; pero las cosas

que son legítimamente cuestiones de sentimiento se quedan fuera de su dominio.

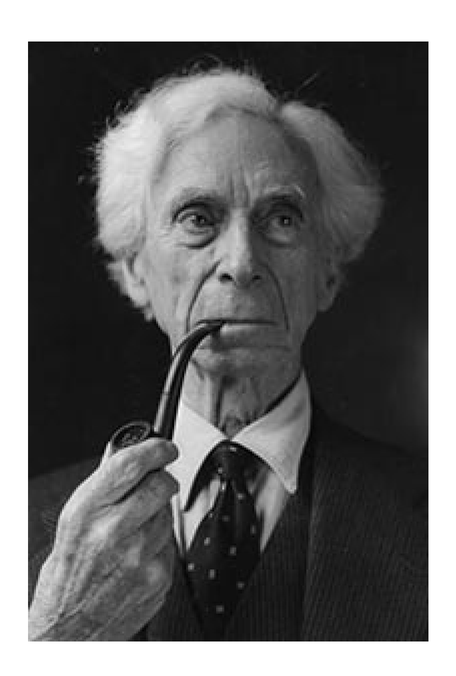
La filosofía, a lo largo de su historia, ha constado de dos partes mezcladas inarmónicamente: por un lado, una teoría sobre la naturaleza del mundo; por otro, una doctrina ética o política sobre el mejor modo de vida. El no haber logrado separar las dos con claridad suficiente ha sido el origen de mucho pensamiento confuso. Los filósofos, desde Platón hasta William James, han dejado que sus opiniones sobre la constitución del Universo fueran influidas por el deseo de edificación moral; sabiendo, según ellos suponían, qué creencias harían virtuosos a los hombres, han inventado argumentos, con frecuencia muy sofísticos, para probar que estas creencias eran verdaderas. Por mi parte, repruebo esta tendencia, tanto por razones morales como intelectuales. Moralmente, un filósofo que emplea su competencia profesional para algo que no sea la búsqueda desinteresada de la verdad, es reo de una especie de traición. Y cuando da por supuestas, antes de haberlas indagado, que ciertas creencias, verdaderas o falsas, son capaces de fomentar la buena conducta, está limitando de ese modo el alcance de la especulación filosófica y haciendo filosofía trivial; el verdadero filósofo está dispuesto a examinar *todos* los conceptos previos. Cuando se ponen límites, consciente o inconscientemente, a la búsqueda de la verdad, la filosofía se paraliza por el temor y se prepara el terreno para una censura gubernamental que castigue a los que expresan «pensamientos peligrosos» —de hecho, el filósofo ha establecido ya tal censura sobre sus propias investigaciones.

Intelectualmente, el efecto de las consideraciones morales erróneas sobre la filosofía ha sido el de impedir el progreso en una medida extraordinaria. No creo que la filosofía pueda ni probar ni refutar la verdad de los dogmas religiosos, pero desde Platón la mayoría de los filósofos han estimado como parte de su misión idear *pruebas* de la inmortalidad y de la existencia de Dios. Han hallado defectos en las pruebas de sus antecesores —Santo Tomás rechazó las pruebas de San Anselmo, y Kant las de Descartes—, pero han aportado otras propias. Con el fin de darles la apariencia de validez, han tenido que falsear la lógica, hacer mística la

matemática y pretender que prejuicios muy arraigados eran intuiciones bajadas del Cielo.

Todo esto ha sido rechazado por los filósofos que hacen del análisis lógico la principal tarea de la filosofía. Éstos confiesan francamente que la inteligencia humana es incapaz de hallar respuestas concluyentes a muchas cuestiones de profunda importancia para la humanidad, pero se niegan a creer que hay algún modo de conocer *más elevado*, por medio del cual se pueden descubrir verdades ocultas a la ciencia y al intelecto. Por esta renuncia se han visto recompensados con el descubrimiento de que muchas preguntas, hasta ahora oscurecidas por la niebla de la metafísica, pueden ser contestadas con precisión, y por medio de métodos objetivos que no introducen nada del temperamento del filósofo, salvo el deseo de comprender. Tómense cuestiones como éstas: ¿Qué es número? ¿Qué son el espacio y el tiempo? ¿Qué es espíritu y qué es materia? Yo no digo que podamos, aquí y ahora, dar respuestas definitivas a todas estas viejas cuestiones, pero sí digo que ha sido descubierto un método por medio del cual, lo mismo que en la ciencia, podemos hacer aproximaciones sucesivas a la verdad, donde cada etapa resulta de un perfeccionamiento, no de una negación, de lo hecho anteriormente.

En la agitación de los fanatismos en pugna, una de las pocas fuerzas unificadoras es la veracidad científica, con lo que quiero dar a entender el hábito de basar nuestras creencias en observaciones e inferencias tan impersonales y tan apartadas de todo prejuicio local y temperamental como es posible en los seres humanos. Haber insistido en la introducción de esta virtud en la filosofía y haber inventado un poderoso método mediante el cual puede hacerse fecunda, son los méritos principales de la escuela filosófica a que pertenezco. El hábito de cuidadosa veracidad adquirido en la práctica de este método filosófico puede extenderse a todas las esferas de la actividad humana, produciendo, dondequiera que exista, una disminución del fanatismo y un incremento de la capacidad de simpatía y de entendimiento mutuo. Al abandonar una parte de sus pretensiones dogmáticas, la filosofía no deja de sugerir e inspirar un modo de vida.



BERTRAND RUSSELL (Gales, 1872-1970). Fue un filósofo, matemático y escritor británico, galardonado con el premio Nobel de Literatura en 1950, cuyo énfasis en el análisis lógico repercutió sobre el curso de la filosofía del siglo XX. En el plano político, se distinguió por sus tendencias pacifistas, que en más de una ocasión le costaron la cárcel, y sus ideas contrarias a la religión. Entre 1910 y 1913 escribió *Principia mathematica*, su obra más importante. Otras obras destacadas de Russell son: *El ABC de la relatividad* (1925), *Educación y orden social* (1932), *Mi desarrollo filosófico* (1959), *Crímenes de guerra en Vietnam* y *La autobiografía de Bertrand Russell* en tres volúmenes (1967-1969).

Notas

[1] Esta idea no fue desconocida en tiempos anteriores: consta, por ejemplo, en la *Antígona*, de Sófocles. Pero antes de los estoicos fueron pocos los que la mantuvieron. <<

[2] Por eso el ruso moderno no cree que se deba obedecer más al materialismo dialéctico que a Stalin. <<

[1] La aritmética y algo de geometría existían entre los egipcios y babilonios, pero principalmente en formas rudimentarias. El razonamiento deductivo, partiendo de premisas generales, fue una innovación griega. <<

[2] Diana era el equivalente latino de Artemisa. Es Artemisa, la que se menciona en el testamento griego, donde nuestra traducción habla de Diana.
<<

[3] Tiene un gemelo varón o consorte, *Señor de los animales*, pero es menos importante. Más tarde Artemisa fue identificada con la Gran Madre, de Asia Menor. <<

[4] Véase *La religión minoico-miceniana y su supervivencia en la religión griega*, por Martín P. Nilsson, págs. 11 y sigs. <<

[5] Véase P. N. Ure, *El origen de la tiranía*. <<

[6] Por ejemplo, *gimel*, la tercera letra del alfabeto hebreo, quiere decir *camello*, y el signo es una imagen convencional de un camello. <<

[7] Beloch, *Historia griega*, cap. XII. <<

[8] Rostovtzeff, *Historia del mundo antiguo*, vol. I, pág. 399. <<

[9] *Cinco estadios sobre la religión griega*, pág. 67. <<

[10] *Primitiva cultura en Grecia*, H. J. Rose, 1925, pág. 193. Lo más pronto en el año 1000. <<

[11] La fecha de Zoroastro es muy hipotética. Algunos la sitúan en 1000 a. C. Véase la *Historia antigua de Cambridge*, vol. IV, pág. 207. <<

[12] Como resultado de la derrota de Atenas por Esparta, los persas volvieron a recuperar toda la costa de Asia Menor, cuyos derechos a la misma les fueron reconocidos en la Paz de Antálcidas (387-386 a. C.). Aproximadamente cincuenta años más tarde fueron incorporados al Imperio de Alejandro. <<

[13] Rose, *Grecia primitiva*, págs. 65 y sigs. <<

[14] J. E. Harrison, *Prolegómenos al estudio de la religión griega*, pág. 651.
<<

[15] Hablo de la embriaguez mental, no alcohólica. <<

[16] Las traducciones inglesas de los versos son del profesor Gilbert Murray.
<<

[17] Místicamente identificado con Dioniso. <<

[18] Uno de los muchos nombres de Dioniso. <<

[19] Bromios era otro de los muchos nombres de Dioniso. <<

[20] Por otra parte, los libros de Cornford sobre varios diálogos platónicos me parecen totalmente admirables. <<

[21] Rostovtzeff, *Historia del mundo antiguo*, vol. I, pág. 204. <<

[22] Burnet (*Filosofa griega primitiva*, pág. 51) pone en duda este dicho. <<

[23] Las ciudades griegas de Sicilia estaban en peligro por los cartagineses, pero en Italia este peligro no era tan inminente. <<

[24] Aristóteles dice de él que primero se ocupó de las matemáticas y aritmética, y después de los milagros practicados por Feredices. <<

[25]

Clown: ¿Qué opina Pitágoras de las aves salvajes?

Malvolio: Que el alma de nuestra abuela puede pervivir en ave.

Clown: ¿Qué piensas de su opinión?

Malvolio: Pienso que el alma es noble, y no apruebo su opinión.

Clown: ¡Que te vaya bien!; ¡permanece en la oscuridad! Debes compartir las opiniones de Pitágoras para que te permita tener espíritu. (12.ª noche). <<

[26] Cita de *La filosofía griega primitiva*, de Burnet. <<

[27] Cornford, *op. cit.*, pág. 201. <<

[28] *La filosofía griega primitiva*, pág. 108. <<

[29] Pero no es de Euclides. Véase Heart, *Matemáticas griegas*. Platón conocía probablemente esta prueba. <<

[30] Evidente por sí mismo, sustituido por Franklin, en lugar de lo «sagrado e innegable», de Jefferson. <<

[31] Cita de Edwyn Bevan, *Estoicos y escépticos*, Oxford, 1913, pág. 121. <<

[32] Cornford, *op. cit.* (pág. 184), lo pone de relieve con razón. Heráclito es frecuentemente mal interpretado, asimilándole a otros jonios. <<

[33] Pero cfr. «Pisamos, y no pisamos en el mismo río; somos y no somos».
<<

[34] Nota de Burnet: «Creo que la significación es ésta: No puede existir una idea correspondiente a un nombre que no sea el nombre de algo real». <<

[35] No dice quiénes son *ellos*, pero se puede suponer que son aquellos que han conservado la pureza. <<

[36] Cyril Bailey (*Los atomistas griegos y Epicuro*), cree que vivió por el año 430 a. C. o algo antes. <<

[37] *De Tales a Platón*, pág. 193. <<

[38] *Matemáticas griegas*, vol. I, pág. 176. <<

[39] *Sobre generación y corrupción*, 316.ª <<

[40] Esta interpretación es adoptada por Burnet y también por Bailey, al menos respecto a Leucipo (*op. cit.*, pág. 83). <<

[41] Véase Bailey, *op. cit.*, pág. 121, sobre el determinismo de Demócrito.
<<

[42] Sobre las bases lógicas y matemáticas de las teorías de los atomistas, véase Gastón Milhand, *Les Philosophes Géomètres de la Grèce*, cap. IV. <<

[43] *Sobre generación y corrupción*, 325.ª <<

[44] Bailey (*op. cit.*, pág. 75) sostiene, por el contrario, que Leucipo tenía una réplica «extremadamente sutil». Consistía esencialmente en admitir la existencia de algo (el vacío) que no era corpóreo. Análogamente, dice Burnet: «Es un hecho curioso que los atomistas, considerados generalmente como los grandes materialistas de la Antigüedad, fuesen realmente los primeros en expresar con claridad que una cosa podía ser real sin ser un cuerpo». <<

[45] Véase Bailey, *op cit.*, pág. 188 ff, respecto a cómo se creía que esto se realizaba. <<

[46] «La pobreza en la democracia se debe preferir a la llamada prosperidad bajo los déspotas. Lo mismo que la libertad a la esclavitud». <<

[47] Terminó el año 404 a. C., con la derrota completa de Atenas. <<

[1] En las citas de Platón he empleado generalmente la traducción de Jowett.
<<

[2] En *Las nubes*, Sócrates es representado como persona que niega la existencia de Zeus. <<

[3] Cfr. *Hechos*, V, 23. <<

[4] Sin hablar del doctor Thomas Arnold y las escuelas públicas de Inglaterra. <<

[5] Bury, *Historia de Grecia*, vol. I, pág. 138. Parece que los espartanos comían seis veces más que sus mujeres. <<

[6] Al hablar de elementos *democráticos* en la constitución espartana, hay que tener en cuenta que los ciudadanos como conjunto eran una clase gobernante que tiranizaba a los ilotas y no concedía poder a los *periecos*. <<

[7] *Historia de Grecia*, vol. I, pág. 141. <<

[8] *Política*, vol. II, 9 (1269B-1270A). <<

[9] Utilizo la traducción de North, al citar a Plutarco. <<

[10] «Estas mujeres, sin excepción, serán comunes a estos hombres, nadie poseerá mujer propia». <<

[11] Véase Henry C. Lea, *Historia del celibato sacerdotal*. <<

[12] Incluso para muchos cristianos, está en segundo lugar después de la muerte de Cristo: «No hay nada comparable en tragedia, moderna o antigua, ni en poesía o historia (con una excepción) a las últimas horas de Sócrates en Platón». Palabras del reverendo Benjamin Jowett. <<

[13] Este diálogo contiene muchas cosas oscuras y ha ocasionado controversias entre los comentaristas. En general concuerdo con el libro admirable de Cornford, *La cosmología de Platón*. <<

[14] Vaughan debió de haber leído este pasaje cuando escribió el poema que empieza: *La otra noche vi la eternidad*. <<

[15] Cornford (*op. cit.*) señala que *necesidad* no se debe confundir con el concepto moderno de un reino determinista de la ley. Las cosas que ocurren *por necesidad* son las que no se hicieron por una finalidad. Son caóticas, no sujetas a leyes. <<

[16] Véase Heath, *Matemáticas griegas*, vol. I, págs. 159, 162, 294-296. <<

[17] Para un acuerdo entre las dos afirmaciones, véase Cornford, *op. cit.*, pág. 219. <<

[18] Heath, *loc. cit.*, pág. 161. <<

[19] Quizá fue este pasaje el que sugirió primeramente o despertase sobre todo en Ferdinand C. S. Schiller su admiración por Protágoras. <<

[20] Parece que ni Platón ni los jóvenes dinámicos de Éfeso han notado que la locomoción es imposible en la extrema doctrina de Heráclito. El movimiento exige que una cosa dada A, ahora aquí, después allá, tiene que seguir siendo *la misma* mientras se mueve. En la doctrina que examina Platón hay cambio de cualidad y de lugar, pero no de sustancia. En este respecto la física moderna de los cuantos va más allá que los discípulos más extremos de Heráclito en tiempos de Platón. Platón lo hubiera considerado fatal para la ciencia, pero no ha resultado así. <<

[21] Compárese la advertencia: «Lo que era, es cáscara». <<

[22] Sobre este tema, véase el último capítulo de esta obra. <<

[23] *Los filósofos griegos*, vol. I, pág. 285. <<

[24] *Ética*, 1170 B. <<

[25] *Sobre la interpretación*, 17.ª <<

[26] Cuando se escribió esta obra aún no se había publicado la obra de X. Zubiri *Sobre la esencia*, capital aportación al tema. (*N. de los E.*) <<

[27] *Aristóteles*, vol. I, pág. 204. <<

[28] La palabra griega significa, literalmente, «de alma grande», y se traduce de ordinario por *magnánimo*, pero la traducción de Oxford lo interpreta como *altivo*. Ninguna de ambas palabras en su moderno sentido expresa el de Aristóteles, pero yo prefiero *magnánimo* y por eso lo he sustituido por altivo en la cita anterior de la traducción de Oxford. <<

[29] Es cierto que Aristóteles dice esto (1105.a), pero no piensa que las consecuencias sean de trascendencia tanta como en la interpretación cristiana. <<

[30] Cfr. *La oración del Necio*, de Sydney Smith: «Si el propósito hubiera sido profundo, ¿lo habrían pasado por alto los sajones? ¿Lo habrían ignorado los daneses? ¿Habría escapado a la sabiduría de los normandos?». (Cito de memoria). <<

[31] Esto fue escrito en mayo de 1941. <<

[32] *Matemáticas griegas*, vol. 1, pág. 145. <<

[33] *De Caelo*, 295 b. <<

[34] Sir Thomas Heath, *Aristarco de Samos, el antiguo Copérnico*, Oxford, 1913. Lo que sigue está basado en este libro. <<

[35] *Matemáticas griegas*, vol. II, pág. 253. <<

[36] Posidonio fue maestro de Cicerón. Floreció en la segunda mitad del siglo II a. C. <<

[1] Esto, históricamente, no es exacto. <<

[2] Acaso esto no sea tampoco verdad, pues los descendientes de los que sostienen esta creencia fueron educados en Eton. <<

[3] Citado por Bevan, *La casa de Seleuco*, vol. I, pág. 298 n. <<

[4] El rey, no el astrónomo. <<

[5] *Anales*, lib. VI, cap. 42. <<

[6] Véase *Historia antigua de Cambridge*, vol. VII, págs. 194-195. <<

[7] «La cuestión social en el siglo III», por W. W. Tarn, en *La edad helenística*, por varios autores; Cambridge, 1923. Este ensayo es interesantísimo y contiene muchos hechos nada fáciles de descubrir en ninguna otra parte. <<

[8] *Ibídem*. <<

[9] *La casa de Seleuco*, vol. II, págs. 45-46. <<

[10] *Cinco etapas de religión griega*, págs. 177-178. <<

[11] *Ibíd.*, pág. 176. <<

[12] C. F. Angus, *Historia antigua de Canibridge*, vol. VII, pág. 231. La cita anterior de Menandro está tomada del mismo capítulo. <<

[13] Benn, vol. II, págs. 4-5; Murray, *Cinco etapas*, págs. 113-114. <<

[14] Murray, *Cinco etapas*, pág. 117. <<

[15] *Ibíd.*, pág. 119. <<

[16] *La edad helenística* (Cambridge, 1923), págs. 84 y sigs. <<

[17] *La edad helenística*, pág. 86. <<

[18] Edwyn Bevan, *Estoicos y escépticos*, pág. 126. <<

[19] Plutarco, *Vidas*, Marco Catón. <<

[20] Plutarco, *Vidas*, Marco Catón. <<

[21] Cyril Bailey, *Los griegos atomistas y Epicuro*, Oxford, 1928, pág. 221. El señor Bailey se ha especializado en Epicuro y su libro es inapreciable para el estudiante. <<

[22] Los estoicos fueron muy injustos con Epicuro. Epicteto, por ejemplo, dice, dirigiéndose a él: «Ésta es la vida de la que tú mismo te consideras merecedor: comer, beber, aparearse, evacuar y roncar» (Lib. II, cap. XX, *Discursos*, de Epicteto). <<

[23] Gilbert Murray, *Cinco etapas*, pág. 130. <<

[24] Unas cinco libras. <<

[25] W. J. Oates, *Los filósofos estoicos y epicúreos*, pág. 47. Hasta donde es posible he aprovechado las traducciones del señor Oates. <<

[26] (Para Epicuro). «La ausencia de dolor es en sí misma placer, realmente, en última instancia, el placer más verdadero». (Bailey, *op. cit.*, pág. 249).
<<

[27] Sobre el tema de la amistad y la amable inconsecuencia de Epicuro, véase Bailey, *op. cit.*, págs. 517-520. <<

[28] Un concepto análogo es sostenido en nuestros días por Eddington en su interpretación del principio de indeterminación. <<

[29] Cito la traducción de R. C. Trevelyan, lib. I, 60-79. <<

[30] Lucrecio presenta el sacrificio de Ifigenia como una muestra del daño producido por la religión (Lib. I, 85-100). <<

[31] Libro III, 1068-1076. Otra vez cito la traducción del señor R. C. Trevelyan. <<

[32] Gilbert Murray, *La filosofía estoica* (1915), pág. 25. <<

[33] Las fuentes de lo que sigue, en Bevan, *Última religión griega*, pág. 1.
<<

[34] Véase Barth, *Die Stoa*, 4.a ed., Stuttgart, 1922. <<

[35] *Ibídem*. <<

[36] Bevan, *Estoicos y epicúreos*, pág. 88. <<

[37] Estimó que navegando hacia el Oeste de Cádiz, se podría alcanzar la India después de 70.000 estadios. «Esta nota fue el último fundamento de la confianza de Colón» (Tarn, *La civilización helenística*, pág. 249). <<

[38] La descripción anterior de Posidonio está basada en su mayor parte en el capítulo III de *Estoicos y escépticos*, de Edwyn Bevan. <<

[39] Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio romano*, pág. 179.
<<

[40] Cita de Oates, *op. cit.*, págs. 225-226. <<

[41] *Ibíd.*, pág. 251. <<

[42] *Ibíd.*, pág. 280. <<

[43] Diógenes Laercio, vol. VII, 177. <<

[44] *Historia del mundo antiguo*, vol. II, pág. 255. <<

[45] Véase Rostovtzeff, *Historia del mundo antiguo*, vol. VII, pág. 332. <<

[46] Véase Cumont, *Las religiones orientales en el paganismo romano*. <<

[47] Benn, *Los filósofos griegos*, vol. II, pág. 226. <<

[48] Gibbon, cap. VI. <<

[49] *Historia del mundo antiguo*, vol. II, pág. 243. <<

[50] Véase Arthur John Hopkins, *La alquimia, hija de la filosofía griega*, Columbia, 1934. <<

[51] Con respecto a Galieno, Gibbon advierte: «Fue maestro de varias curiosas pero inútiles ciencias, un fácil orador y un elegante poeta, un diestro jardinero, un cocinero excelente y el más despreciable de los príncipes. Cuando las grandes contingencias del Estado requirieron su presencia y atención, anduvo en conversaciones con el filósofo Plotino, gastando su tiempo en fútiles o licenciosos placeres, preparando su iniciación en los misterios griegos o solicitando un lugar en el Areópago de Atenas» (cap. X). <<

[52] Orígenes, que fue contemporáneo de Plotino y tuvo el mismo profesor de filosofía, enseñó que la Primera Persona era superior a la Segunda y ésta a la Tercera, coincidiendo en esto con Plotino. Pero la concepción de Orígenes fue posteriormente denunciada como herética. <<

[53] *Quinta eneada*, tratado quinto, cap. 12. <<

[54] *Eneadas*, V, 3, 14. Traducción de Mc Kenna. <<

[55] *Eneadas*, V, 3, 17. <<

[56] *Ibíd.*, IV, 8, 1. <<

[57] Plotino usa habitualmente *allí* como un cristiano —como se usaría, por ejemplo, en

> La vida que no conoce fin,
> la vida sin lágrimas está allí.

<<

[1] Jeremías, VII, 17-18. <<

[2] *Ibíd.*, VII, 31. <<

[3] Jeremías, XLIV, 17, 26-27. <<

[4] Ezequiel, VII, 11. <<

[5] Ezra, IX-X, 5. <<

[6] Levítico, XX, 24. <<

[7] *Ibíd.*, XIX, 2. <<

[8] Isaías, VII, 14. <<

[9] Isaías, X, 2, 6. <<

[10] *Ibíd.*, LX, 3. <<

[11] *Jerusalén bajo los sumos sacerdotes*, pág. 12. <<

[12] De ellos, probablemente, salió la secta de los esenios, cuyas doctrinas parecen haber influido en el cristianismo primitivo. Véase Oesterley y Robinson, *Historia de Israel*, vol. II, págs. 323 y sigs. Los fariseos también descienden de ellos. <<

[13] Algunos judíos alejandrinos no pusieron objeciones a esta identificación. (Véase *Carta de Aristeas*, 15, 16). <<

[14] Macabeos, I, 60-63 <<

[15] *Los Apócrifos y seudo epígrafes del Antiguo Testamento en inglés*. Editado por R. H. Charles, vol. II, pág. 659. <<

[16] Para el texto de este libro, en inglés, véase Charles, *op. cit.*, cuya introducción también es valiosa. <<

[17] I Timoteo, VI, 20, 21. <<

[18] Marcos, XXV, 34. <<

[19] O más bien el autor de una epístola atribuida a San Pablo (Colosenses, II, 8). <<

[20] Mateo, XIX, 12. <<

[21] Orígenes, *Contra Celsum*, lib. I, cap. II. <<

[22] *Ibíd.*, lib. I, cap. XXVI. <<

[23] *Ibíd.*, lib. VIII, cap. LXXV. <<

[24] No exactamente en su forma actual, fijada después en 362. <<

[25] *Decadencia y caída del Imperio romano*, cap. XV. <<

[26] Véase Oesterley y Robinson, *La religión hebrea*. <<

[27] Véase Angus, *Las religiones mistéricas y el cristianismo*. <<

[28] Esta tesis parece anticipar la actitud del feudalismo. <<

[29] Epístola XVII. <<

[30] Epístola XX. <<

[31] Esta alusión a los libros de Samuel inicia una serie de argumentos bíblicos contra los reyes que perduró durante toda la Edad Media y hasta en el conflicto de los puritanos con los Estuardos. Aparece, por ejemplo, en Milton. <<

[32] *Biblioteca selecta de padres nicenos y posnicenos*, vol. VI, pág. 17. <<

[33] *Biblioteca selecta de padres nicenos y posnicenos*, vol. VI, pag. 212. <<

[34] *Biblioteca selecta de padres nicenos y posnicenos*, vol. VI, pág. 30. <<

[35] Esta hostilidad hacia la literatura pagana persistió en la Iglesia hasta el siglo XI, excepto en Irlanda, donde los dioses olímpicos nunca habían sido adorados y no eran, por lo tanto, temidos por la Iglesia. <<

[36] Carta LX. <<

[37] Carta CXXIII. <<

[38] *Confesiones*, lib. II, cap. IV. <<

[39] Debo exceptuar a Mahatma Gandhi, cuya autobiografía contiene pasajes íntimamente semejantes al anterior. <<

[40] *Confesiones*, lib. II, cap. II. <<

[41] *Confesiones*, lib. III, cap. I. <<

[42] *Ibíd.*, lib. IV, cap. II. <<

[43] *Ibíd.*, lib. VI, cap. XV. <<

[44] *Ibíd.*, lib. VIII, cap. VII. <<

[45] *Confesiones*, lib. IV. cap. III. <<

[46] *Ibíd.*, lib. IV, cap. XVI. <<

[47] *Ibíd.*, lib. V, cap. III. <<

[48] *Confesiones*, lib. V, cap. VI. <<

[49] *Ibíd.*, lib. II, cap. VII. <<

[50] *Confesiones*, lib. V, cap. X. <<

[51] *Ibíd.*, lib. V, cap. XIV. <<

[52] *Ibíd.*, lib. VII, cap. IX. <<

[53] *Confesiones*, lib. VII, cap. XXI. <<

[54] *Confesiones*, cap. XX. <<

[55] *Ibíd.*, cap. XXVIII. <<

[56] *Ibíd.*, cap. XXX. <<

[57] *La ciudad de Dios*, I, 31. <<

[58] *Ibíd.*, I, 35. <<

[59] *La ciudad de Dios*, II, 14. <<

[60] Este argumento no es original: se deriva del académico escéptico Carnéades. Cfr. Cumont, *Las religiones orientales en el paganismo romano*, pág. 166. <<

[61] *La ciudad de Dios*, VIII, 5. <<

[62] Romanos, VI; I Tesalonicenses, IV. <<

[63] *La ciudad de Dios*, XIV, 15. <<

[64] Gálatas, II, 11-14. <<

[65] De Abdón sabemos solamente que tuvo 40 hijos y 30 sobrinos, y que los 70 montaron en burro. Inece, XII, 14. <<

[66] Erastianismo es la doctrina de que la Iglesia debe estar sometida al Estado. <<

[67] Gibbon, *op. cit.*, cap. XVII. <<

[68] Gibbon *op. cit.*, cap. XVII. <<

[69] *Ibídem*. <<

[70] *op. cit.*, cap. XXXVII, nota 57. <<

[71] *Historia medieval de Cambridge*, cap. VIII. 4. <<

[72] Así al menos dice Bury en su *Vida del Santo*. <<

[1] *La primera Europa*. <<

[2] *Historia medieval de Cambridge*, II, 663. <<

[3] *Historia medieval de Cambridge*, III, 455. <<

[4] *Ibídem*. <<

[5] Esta adición sobra, pues significaría «John irlandés de Irlanda». En el siglo IX, *Scotus* significaba *Irlandés*. <<

[6] *Historia medieval de Cambridge*. III, 501. <<

[7] Esta cuestión se discute cuidadosamente en la *Historia medieval de Cambridge*, 14, cap. XIX, y la conclusión es favorable al conocimiento del griego por parte de los irlandeses. <<

[8] *Loc. cit.* (págs. 507-508). <<

[9] *Ibíd*. (pág. 524). <<

[10] Cfr. Bradley sobre lo inadecuado de todo conocimiento. Cree que ninguna verdad es completamente cierta, pero que la mejor que se encuentra no se puede corregir *intelectualmente*. <<

[11] Cfr. Spinoza. <<

[12] Véase la diferencia con San Agustín. <<

[13] *Historia medieval de Cambridge*, V, cap. X. <<

[14] I Timoteo, III, 2. <<

[15] Véase Hercoy C. Lea, *La historia del celibato sacerdotal*. <<

[16] En 1046 fue decretado que el hijo de sacerdote no podía ser obispo. Más tarde, que no podía recibir órdenes sagradas. <<

[17] I Corintios, VII, 9. <<

[18] *Historia medieval de Cambridge*, V, 662. <<

[19] La hégira fue la huida de Mahoma de La Meca a Medina. <<

[20] *Historia medieval de Cambridge*, IV, 286. <<

[21] Se dice que Averroes volvió a ganar el favor poco antes de su muerte.
<<

[22] Se dice que era discípulo de Abelardo, lo que es dudoso. <<

[23] Hubo un antipapa durante casi todo este tiempo. Ala muerte de Adriano IV, los dos pretendientes, Alejandro III y Víctor IV, sostuvieron una lucha por el Papado. Víctor IV (que era antipapa), no pudiendo tomar la capa, consiguió de sus partidarios otra que había preparado, si bien con la prisa se la puso del revés. <<

[24] «La grandeza de San Bernardo no estriba en las cualidades de su inteligencia, sino de su carácter» (*Encyclopedia Britannica*). <<

[25] Himnos latinos medievales, rimados y acentuados, que expresan algunas veces de modo sublime, otras de forma noble y patética, el mejor aspecto del sentimiento religioso de la época. <<

[26] Véase la vida de Federico II, por Hermann Kantorowicz. <<

[27] Cuando yo lo hice por la radio, llovieron muchas protestas por parte de católicos. <<

[28] Mas en Aristóteles el argumento conduce a 47 o 55 dioses. <<

[29] *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. III. <<

[30] Jesús contestó: «En verdad, en verdad te digo, que quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios». <<

[31] Seguidor de Kindi: † 950. <<

[32] Astrónomo, 805-885. <<

[33] Véase *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, Manchester University Press, 1940. <<

[34] Verbigracia, Swineshead, Heytesbury, Gerson y D’Ailly. <<

[35] No me detengo aquí a criticar el empleo que Occam hizo de estos términos. <<

[36] Por ejemplo, entre el Viernes Santo y la Pascua, el alma de Cristo descendió a los infiernos, mientras que su cuerpo permaneció en la tumba de José de Arimatea. Si el alma sensitiva es distinta de la intelectiva, ¿pasó este tiempo el alma sensitiva de Jesús en los infiernos o en la tumba? <<

[37] Véase Cumont, *Oriental Religions in Roman paganism*. <<

[1] Tomado de Buckhardt, *El Renacimiento en Italia*, parte IV, cap. II. <<

[2] *Ibídem*. <<

[3] Buckhardt, *op. cit.*, parte VI, cap. I. <<

[4] Esto fue cierto hasta 1870. <<

[5] Es curioso descubrir cómo se adelanta a Rousseau. Sería divertido, y no del todo falso, interpretar a Maquiavelo como un romántico desengañado. <<

[6] Sobre la vida de Erasmo he seguido principalmente la excelente biografía de Huizinga. <<

[7] Véase *Tres opúsculos copernicanos*, traducidos al inglés por Edward Rossen, Chicago, 1939. <<

[8] Sobre esta cuestión, véase el capítulo «Scientific Instruments», en *A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, por A. Wolf. <<

[9] En 1537 el español Miguel Servet —1511-1553— descubrió la circulación menor de la sangre. (*N. del E.*) <<

[10] En otra parte dice que los dioses paganos fueron creados por el temor humano, pero que nuestro Dios es el Primer Motor. <<

[11] Descartes *dice* que era una estufa (*poêle*), pero muchos comentaristas creen que esto es imposible. Los que conocen las antiguas casas bávaras me aseguran, sin embargo, que es muy digno de crédito. <<

[12] El razonamiento «pienso, luego existo» (*cogito ergo sum*) es conocido por el *cogito* de Descartes y el proceso por medio del cual llegó a él se llama «duda cartesiana». <<

[13] *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. 1V, cap. XVI, sec. 4. <<

[14] *op. cit.*, lib. IV, cap. I. <<

[15] Las citas anteriores son del lib. II, cap. XX. <<

[16] *op. cit.*, lib. IV, cap. III, sec. 18. <<

[17] Citado por Tawney en *La religión y el advenimiento del capitalismo*. <<

[18] Cfr. *La Declaración de Independencia*. <<

[19] «Ellos son su propiedad, cuya obra son, hecha para durar a gusto suyo, no de los otros». <<

[20] Considérese, por ejemplo, el aforismo de Shelley: «Cuando se presenta a la mente una proposición, capta el acuerdo o desacuerdo de las ideas que la componen». <<

[21] Personajes del poema de Swift, de Cadenus y Vanessa, en el que el deán (*decanus*, por trasposición *cadenus*) cuenta la historia de su amor por Ester (*Essa*) Vanhomrigh (Vanessa). (*N. del T.*) <<

[22] Por ejemplo: «Yo no estaba borracho anoche. Sólo había bebido dos vasos: además, es bien sabido que soy abstemio». <<

[23] Cuadrado en inglés es *square* y también *square* es plaza (cuadrada). El autor juega aquí con el equívoco entre *square* (cuadrado) y *square* (plaza). (*N. del T.*) <<

[24] Lib. I, parte III, sec. 4. <<

[25] Lib. I, parte III, sec. 8. <<

[1] El Consejo de Ginebra ordenó quemar los dos libros y dio instrucciones para detener a Rousseau si venía a Ginebra. El Gobierno francés había ordenado su arresto: la Sorbona y el Parlamento de París condenaron el *Emilio*. <<

[2] Tenemos que exceptuar a Pascal. «El corazón tiene razones que la mente ignora» está completamente dentro de la línea de Rousseau. <<

[3] «Un prêtre en bonne règle ne doit faire des enfants qu'aux femmes mariées», aparece diciendo en otra parte un sacerdote saboyano. <<

[4] Por ejemplo: «Hay a menudo mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: la última considera sólo el interés común; la primera mira al interés privado, y es sólo una suma de voluntades particulares. Pero quitemos de estas mismas voluntades el más y el menos, que se anulan entre sí, y queda la voluntad general como suma de las diferencias». <<

[5] Hegel dedica especiales elogios a la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos. Dice: «Rousseau habría hecho una contribución más sólida a la teoría del Estado si hubiera tenido siempre en cuenta esta distinción» (*Lógica*, sec. 163). <<

[6] La definición en alemán es: «*Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist*». Salvo en Hegel *Gegenstand* y *Objekt* son sinónimos. <<

[7] La libertad de prensa, dice, no consiste en permitir que se escriba lo que uno quiera: este criterio es tosco y superficial. Por ejemplo, no se debe permitir a la prensa que haga despreciables el Gobierno o la policía. <<

[8] Maurois, *Vida de Byron*. <<

[9] *Sartor Resartus*, lib. II, cap. VI. <<

[10] «La vieja muere, la carga termina». <<

[11] Plebeyo, villano. (*N. del E.*) <<

[12] Me parece recordar que alguien dijo esto antes que Mill. <<

[13] En todas las citas de Nietzsche, los subrayados están en el original. <<

[14] Para un análisis más amplio del tema, así como de Marx, véase la parte II de mi *Libertad y organización*, 1814-1914. <<

[15] *Once tesis sobre Feuerbach*, 1845. <<

[16] Escribo en 1943. <<